

Alberto Burgio

Per un lessico critico del contrattualismo moderno

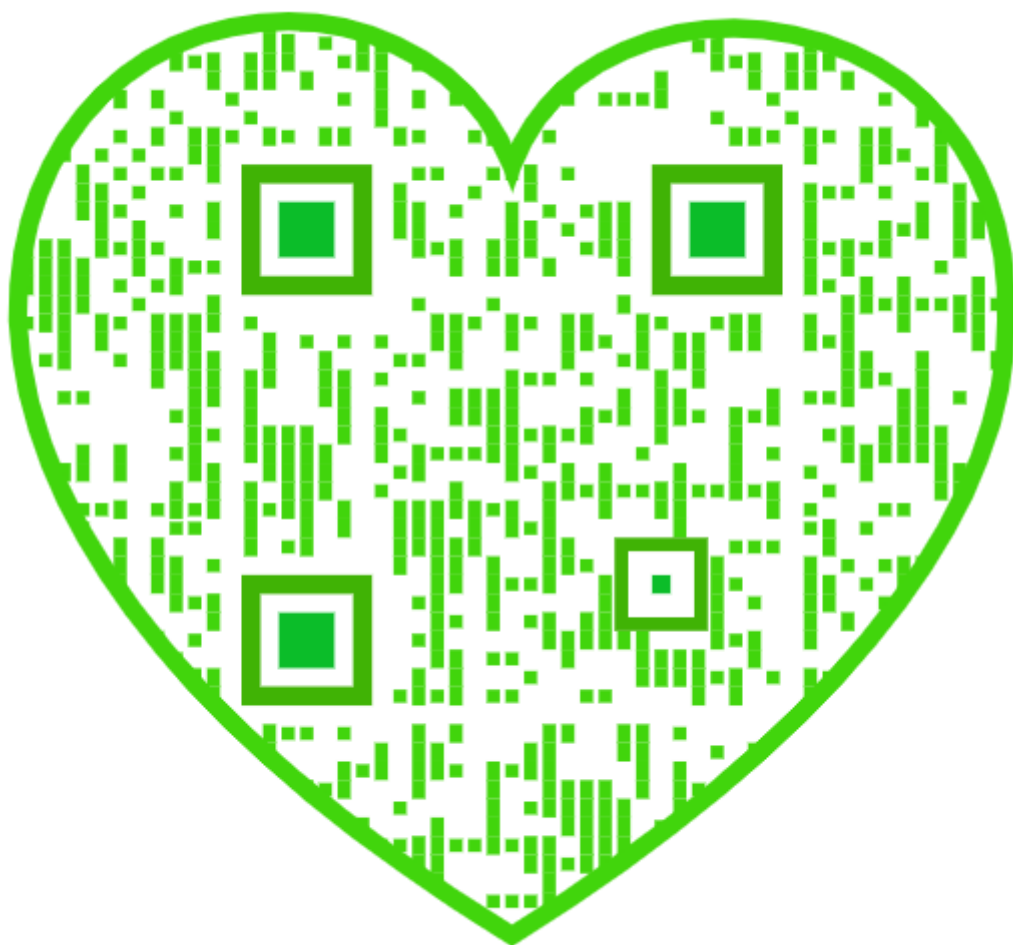


Diotima

Questioni di filosofia e politica



La scuola di Pitagora
editrice



*Il bene dello Stato
è la sola causa di questa produzione*

GAETANO FILANGIERI

Società di studi politici

Diotima

Questioni di filosofia e politica

Alberto Burgio

Per un lessico critico del contrattualismo moderno



La scuola di Pitagora
editrice

In collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi
Filosofici

© 2012 Società di studi politici.
www.studipolitici.it

La scuola di Pitagora s.r.l.
Piazza Santa Maria degli Angeli, 1
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-89579-03-9 (versione cartacea)

ISBN 978-88-6542-042-3 (versione digitale nel formato PDF)

INDICE

I.	UNA METAFORA DELLA MODERNIZZAZIONE (E DELLA SUA CRISI)	17
I. 1.	Individualismo, eguaglianza, democrazia: la modernità della teoria	22
I. 2.	Razionalità, tempo, democrazia	25
I. 3.	Contrattualismo e storia	29
I. 4.	Le funzioni dei diritti naturali	33
I. 5.	La logica dell'implosione	35
II.	HOBBS, O DELLA FRAGILITÀ DELLA POLITICA	43
II. 1.	Giuspositivismo e convenzionalismo etico	43
II. 2.	L'unicità del potere sovrano	44
II. 3.	La rinuncia alla resistenza	47
II. 4.	Convenzionalismo e sedizione	48
II. 5.	Una teoria dei limiti del potere	51
II. 6.	La resistenza giusta	56
II. 7.	<i>I facta</i> della natura	59

III.	LOCKE, O DEL TRIONFO DEL PARTICOLARE	63
III. 1.	Un sovrano di maggioranza	65
III. 2.	Lo Stato, per caso	69
III. 3.	La difesa della «proprietà»	70
III. 4.	La favola della moneta e l'accumulazione originaria	74
III. 5.	La rimozione del lavoro	77
III. 6.	Locke contro Hobbes: dal generale al particolare	82
IV.	ROUSSEAU: LA RIVINCITA DELLA STORIA	87
IV. 1.	I rischi dell'autonomia individuale	88
IV. 2.	La necessità di una palingenesi	89
IV. 3.	Una società di atomi identici	94
IV. 4.	La persistenza dello «stato di natura»	97
IV. 5.	<i>Volonté générale</i> e razionalità oggettiva: la dissoluzione del modello contrattualistico	100
IV. 6.	Dell'impossibilità del contratto	107
V.	KANT: LA POLITICA TRA RAGIONE E NATURA	113
V. 1.	Democrazia e contrattualismo	115
V. 2.	Un contrattualismo senza contratto	118
V. 3.	Il ritorno dell'universale	122
V. 4.	La natura, la storia	126
V. 5.	Una teoria del mutamento politico	129
VI.	DISSOLUZIONE E ATTUALITÀ DEL CONTRATTUALISMO MODERNO	135
VI. 1.	Il ruolo di Hegel, e quello della storiografia	137
VI. 2.	Contrattualismo e storia d'Europa	148
VI. 3.	Alle radici dell'«accumulazione originaria»	150

VI. 4. Tra Francia e Germania, l'implacabile potenza della modernità	154
VII. RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	159

ANTOLOGIA

THOMAS HOBBES <i>De cive. Elementi filosofici sul cittadino</i>	173
JOHN LOCKE <i>Secondo trattato sul governo</i>	195
JEAN-JACQUES ROUSSEAU <i>Il contratto sociale o principi di diritto politico</i>	209
IMMANUEL KANT <i>Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»</i>	241
<i>Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio</i>	251
<i>Principi metafisici della dottrina del diritto</i>	253
GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL <i>Lineamenti di filosofia del diritto</i>	259

PER UN LESSICO CRITICO
DEL CONTRATTUALISMO MODERNO

Avvertenza

L'occasione da cui è nato questo libro è un Seminario tenuto nel maggio del 2003 a Napoli, nel palazzo Serra di Cassano sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, e già intitolato *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*. La cortesia e la disponibilità dell'Istituto e della Società di studi politici, editrice di questa collana, hanno fatto sì che quelle lezioni – ripensate e riorganizzate – abbiano assunto forma scritta.

In questo lavoro di revisione mi è stata preziosa la collaborazione del dottor Ciro Tarantino, dell'Università Suor Orsola Benincasa, senza il cui puntuale supporto il testo non avrebbe conseguito una struttura organica.

Tenendo fede all'originaria ispirazione didattica, il testo si propone di delineare un percorso introduttivo ai principali problemi storiografici e interpretativi posti dal contrattualismo moderno. Più precisamen-

te, esso intende formulare, per sommi capi, una generale ipotesi ricostruttiva delle ragioni, dello sviluppo e della crisi del modello contrattualistico. In questo spirito la nota bibliografica finale ha a sua volta lo scopo di fornire – senza pretese di esaustività – indicazioni utili ad ulteriori approfondimenti dei temi e degli autori trattati.

Al fine di permettere al lettore una più agevole verifica delle argomentazioni esposte, si è provveduto ad antologizzare i luoghi dai quali sono tratte le principali citazioni dei classici. Le edizioni impiegate (traduzioni italiane, di norma riprese senza variazioni) sono indicate in nota, in occasione della prima citazione. Per comodità del lettore, le si elenca qui di seguito:

Thomas Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2002 (I ed., 1979).

John Locke, *Trattato sul governo*, a cura di Lia Formigari, Editori Riuniti, Roma 2002 (I ed., 1974).

Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, introduzione di Alberto Burgio, note di Andrea Marchili, traduzione di Jole Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 2003.

Immanuel Kant, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari. Edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Utet, Torino 1965 (I ed., 1956), pp. 237-281.

Id., *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (da *Il conflitto delle Facoltà*), ivi, pp. 213-230.

Id., *Principi metafisici della dottrina del diritto*, ivi, pp. 377-567.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di Antonio Negri, Laterza, Bari 1971 (I ed., 1962), pp. 23-160.

Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, traduzione, prefazione e note a cura di Franco Messineo, Laterza, Bari 1965 (I ed., 1913).

Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, vol. III.2, *La filosofia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1973 (I ed., 1945).

I

UNA METAFORA DELLA MODERNIZZAZIONE (E DELLA SUA CRISI)

Questo saggio si propone di abbozzare un'interpretazione del contrattualismo moderno (sei e settecentesco) che si articola intorno a due ipotesi portanti.

La prima consiste nel ritenere legittimo e utile considerare le posizioni di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant come una sequenza unitaria: una successione di proposte e di repliche, di nuove formulazioni e ulteriori obiezioni. In qualche misura, Locke comincia lì dove Hobbes si ferma; Rousseau risponde polemicamente a quanto Locke aveva inteso suggerire; Kant assume il nocciolo della posizione rousseauiana, lo riformula e lo sviluppa, realizzandone tutte le potenzialità. Il rapporto tra coerenza e modificazione è dunque il primo tema di questo lavoro, che intende mostrare come il contrattualismo moderno sia un discorso coerente e organico, attraversato da tensioni che ne consentono la continua trasformazione.

La seconda ipotesi, più ambiziosa, muove dall'idea che le modificazioni del discorso contrattualistico possano essere lette come una autocritica del contrattualismo che mette capo – *nel quadro della sua stessa elaborazione* – al sostanziale smantellamento del modello. Si proverà a mostrare come a un certo punto del suo sviluppo (un punto che non per caso coincide con lo spostamento dei centri della sua costruzione teorica dall'Inghilterra all'Europa continentale) il contrattualismo moderno sottoponga sé stesso a una critica radicale, che si risolve nella dispersione dei suoi tratti costitutivi. Ciò comporta una prima conseguenza, di qualche rilievo sul piano storico-filosofico. Se Hegel è giustamente considerato il dissolutore "ufficiale" della teoria moderna del contratto sociale, in realtà la dissoluzione del contrattualismo è già opera di alcuni teorici del contratto. Il fulcro della critica hegeliana è già posto in Rousseau, e viene portato alle estreme conseguenze da Kant. I capisaldi dell'attacco che Hegel sferra contro il contrattualismo (e il giusnaturalismo) moderno sono già presenti nella riflessione di colui che è passato alla storia come il paradigma del moderno contrattualismo. E questo è ironico, tanto più se si tiene presente che Hegel svolge la propria critica del contrattualismo assumendo proprio Rousseau a principale riferimento polemico.

C'è poi un secondo corollario, che merita di essere posto in evidenza. Come si dirà, la teoria del contratto sociale può essere letta come una potente metafora del processo di modernizzazione delle società europee: più precisamente, come una elegante

stilizzazione dei processi che, tra Sei e Settecento, condussero alcune grandi nazioni (a cominciare dall'Inghilterra e dalla Francia) a completare la propria modernizzazione dotandosi di assetti politici coerenti con la propria organizzazione sociale. Una metafora che porta con sé una interpretazione dei processi stilizzati e un carico di indicazioni prescrittive. L'idea fondamentale intorno a cui il contrattualismo moderno lavora racchiude in sé l'essenza stessa della modernità: gli individui sono liberi; la loro libertà è inviolabile; la legittimità dei poteri dipende dal rispetto dell'autonomia di quanti sono loro sottoposti. Dunque la soluzione del problema politico che la modernità insegue e, sino a un certo momento, proclama, consiste in una forma del politico nella quale libertà individuale e libertà collettiva coesistono e addirittura coincidono. Se questo è vero, è facile intuire che cosa suggerisca il fallimento del progetto contrattualistico: quale messaggio diffonda l'autodissoluzione del modello di cui Rousseau e Kant si fanno esecutori. Quel mito moderno mostra la corda già a metà del Settecento. L'entusiasmo che sorregge Hobbes e Locke nella convinzione che un passaggio lineare conduca – per sommatoria – dalla libertà dei singoli a quella della collettività, tramonta nel giro di pochi decenni. L'idea-base del *Contrat social* (che Kant perfeziona nel *Conflitto delle Facoltà* e nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*) è che i due corni non si tengono, se non in virtù di una radicale trasformazione del primo, senza un suo sostanziale sovvertimento. Non libertà degli individui e libertà collettiva, ma o l'una o l'altra: a meno di non interve-

nire sugli individui – sulla loro costituzione antropologica – “generalizzandoli”, cioè attribuendo (imponendo) loro un sentimento del bene comune forte al punto di indurli a definire in chiave sociale le proprie immagini dell’utile, dell’interesse, del valore.

Come vedremo, ciò implica la sostanziale dissoluzione di principi-base del contrattualismo. Ad essere messi in discussione sono infatti tanto l’assunto della irriducibile alterità tra individui e collettività, quanto l’idea della precedenza degli individui rispetto alla collettività: l’idea, apparentemente ovvia, che la collettività non esista senza una pluralità di individui, mentre gli individui possono ben esistere al di fuori di qualunque comunità. Il nocciolo prescrittivo (e politicamente rilevante) dell’obiezione consiste nel rifiuto della prospettiva individualistica, secondo la quale la sfera pubblica è il risultato – *soltanto* il risultato e non anche il presupposto – dell’aggregazione di più individui, ai quali va pertanto riservata ogni competenza decisionale. Questa prospettiva è denunciata per la sua unilateralità. A giudizio di Rousseau e di Kant, tenere presenti istanze sovraordinate (il bene comune, l’interesse generale, la ragione) è indispensabile allo scopo di evitare la pura e semplice generalizzazione del particolare, cioè la legittimazione della violenza.

Si può dire che, dietro la parvenza di strutture contrattualistiche, Rousseau e Kant costruiscano in realtà teorie nuove, affatto diverse. Teorie che segnano un passo indietro rispetto agli esordi seicenteschi? È vero piuttosto il contrario. Quel che Rousseau e Kant portano a compimento è la denuncia di un’illu-

sione e dei suoi effetti ideologici. L'utopia hobbesiana e lockiana – questo sembrano affermare entrambi nel momento in cui mettono mano al modello riformulandolo – nasconde un veleno letale. Mascherata dalla sequenza «libertà naturale dei singoli – contratto – sovranità», ciò che si realizza (e si legittima inesorabilmente) è l'*esclusione* di molti dal novero dei liberi, dall'insieme degli individui la cui libertà è effettivamente rispettata nella costruzione dello Stato moderno.

Si intenda bene: non è qui in gioco il confine tra coloro ai quali è riconosciuta la dignità di individuo e coloro ai quali è negata, cioè quel processo lento e cruento nel corso del quale nullatenenti, salariati e donne (ma non ancora migranti e detenuti) hanno via via conquistato personalità giuridica e diritti politici. Questo è un dato di sfondo, assunto da tutti gli scrittori politici della prima modernità, e non problematizzato. È *dentro* il novero di quanti sono già riconosciuti individui che si compie il processo di esclusione di cui si è appena detto. I principi-base del contratto promettono il rispetto dei diritti «naturali» di ciascun individuo; lo schema lineare che prospetta la costituzione della libertà collettiva per aggregazione delle libertà individuali assume questo vincolo fondamentale; la critica settecentesca ne denuncia la violazione. Non è vero – questo sostengono Rousseau e Kant – che Hobbes e Locke riescano a quadrare il cerchio: non è vero che la sovranità moderna fondata sul contratto salvaguardi i diritti di ognuno, dunque non è vero che la libertà comune sia libertà di tutti. Ma allora l'autocritica del contrattualismo de-

v'essere compresa come il risultato di una crisi non puramente teorica.

Ciò che in essa si riflette è il riconoscimento di un problema politico e storico drammaticamente concreto, che sostanzia le critiche otto e novecentesche dell'«universalismo» borghese (a cominciare da Marx e da chi si rifà alla sua posizione): il ridursi del comune, del generale o dell'universale a maschera del particolare e del contingente; il divaricarsi tra le forme del riconoscimento giuridico e della rappresentanza e la realtà del lavoro e della nuda vita; il costituirsi di assetti di potere sorti in base ai principi rivoluzionari del giusnaturalismo moderno ma destinati a ricalcare – sotto mentite spoglie – i sentieri aviti della prevaricazione, dell'arbitrio, della violenza.

I. 1. INDIVIDUALISMO, EGUAGLIANZA, DEMOCRAZIA: LA MODERNITÀ DELLA TEORIA

Perché occuparsi oggi del contrattualismo sei-settecentesco? Non solo perché costituisce un importante capitolo della storia del pensiero politico moderno. C'è anche un'altra ragione, che forse questo saggio contribuirà a rendere evidente. Le teorie moderne del contratto sociale si incentrano su nodi problematici ancor oggi molto attuali: il rapporto tra individuo e collettività, in primo luogo (aiutando a cogliere la complessità della nozione di *individuo*); in secondo luogo le relazioni tra le diverse sfere della nostra esperienza (il rapporto tra morale e politica; il rapporto tra sfera privata e sfera pubblica; le connes-

sioni e i conflitti tra ambito sociale-economico e terreno politico); infine, la tensione tra la libertà dell'individuo (nella e dalla società) e la libertà degli individui (in quanto società).

Attualità (o, piuttosto, utilità) del contrattualismo, dunque. D'altra parte, il contrattualismo è radicalmente moderno, e la modernità politica trova nella teoria del contratto sociale una delle sue espressioni classiche ed essenziali. Costitutivamente moderni sono tutti gli ingredienti-base della teoria, a cominciare dall'idea che la condizione naturale degli uomini sia insostenibile, e che la natura sia di per sé luogo di eccesso, di squilibrio e di disordine. La causa della insostenibilità della condizione naturale risiede a sua volta, per i teorici del contratto, in un aspetto cruciale della formazione del mondo moderno (quindi in un elemento *storico*): nel processo di individualizzazione, nell'irruzione dell'individuo quale protagonista della scena sociale e politica europea. Prima di questo terremoto la natura era un contesto armonico (e statico), era l'eden; dopo, diventa uno scenario di conflitti, un luogo di insidie, un caos. Perché? Perché ciascuno è «per natura» un sovrano assoluto: può *tutto*, gli unici limiti del suo diritto essendo quelli, puramente fattuali, posti dalla forza altrui. La condizione naturale degli uomini è la guerra (in atto o in potenza), poiché è lo scontro tra poteri illimitati (*de iure*) e privi di regole. Perciò è necessario uscirne: salvo che occorre uscirne salvaguardando la libertà originaria degli uomini, la loro autonomia (e presto vedremo come la difficoltà di conciliare libertà individuale e istituzione del potere politico sia in gran parte responsabile della crisi della teoria).

Scopriremo tra poco che tutte queste affermazioni debbono essere lette in chiave metaforica. «Naturale» è la sovranità individuale, che è, come si è appena osservato, il risultato della modernizzazione del mondo storico-sociale. Lo «stato di natura» è dunque una ben determinata condizione *storica*. Per il momento importa sottolineare la centralità del tema individualistico, quant'altri mai moderno. La prospettiva individualistica è determinante già nella riformulazione moderna del giusnaturalismo. La base del giusnaturalismo moderno è una teoria individualistica: i portatori dei diritti naturali, i titolari originari dei diritti naturali, non sono più, come nella società di *status*, i corpi collettivi, ma gli individui (quanti sono riconosciuti come individui: dunque non le donne, i servi e, a maggior ragione, non gli schiavi, i minori, i poveri, i «folli», gli stranieri e gli *infideles*). I diritti naturali sono diritti fondamentali e inalienabili dell'individuo in quanto individuo, in quanto persona.

A questo primo aspetto si lega strettamente un altro corollario della modernità, anch'esso assunto dalla teoria del contratto sociale: l'idea che gli esseri umani (purché «individui») siano eguali tra loro. Gli individui sono, in quanto tali, titolari degli stessi diritti naturali. In origine, *ciascuno* è sovrano assoluto: gli individui dunque si equivalgono in quanto sovrani, in quanto titolari di un potere *de iure* illimitato. Di qui l'idea di una scena contrattuale in cui tutti i contraenti stanno su un piede di parità; di qui anche l'assunto che al contratto si giunga sulla base dell'esperienza della reciprocità. Non ci si può illudere di

risolvere il conflitto «naturale» con un atto di forza, poiché nessuno è tanto forte da non aver nulla da temere dagli altri, nessuno tanto debole da non potere minacciare gli altri.

Ciò conduce a un ulteriore aspetto della modernità delle teorie contrattualistiche. La fuoriuscita dallo «stato di natura» dev'essere l'esito di una libera scelta, non può risultare da un'imposizione. In altri termini, ciascuno ha il diritto «naturale» di rifiutarsi di abbandonare lo «stato di natura» (cioè di non aderire al contratto che sancisce la transizione alla condizione civile-politica). Questo significa che l'insieme di queste teorie si colloca entro lo spazio della teoria democratica, di cui condivide il principio fondamentale: la legittimità di un sistema di potere implica il consenso di coloro sui quali il potere sarà esercitato. Anche in questo caso lo spirito moderno si riflette su queste teorie, nella misura in cui i soggetti chiamati ad esprimersi sono gli individui: sono loro a dover decidere se restare o meno in «stato di natura» e a dover definire (almeno nelle sue linee di fondo) forme e regole istituzionali della convivenza civile.

I. 2. RAZIONALITÀ, TEMPO, DEMOCRAZIA

Un altro indizio della modernità delle teorie del contratto sta nel fatto che – tipico frutto della secolarizzazione della filosofia e del pensiero antropologico – esse fanno a meno di garanzie trascendenti. Esclusa l'istanza ultraterrena (provvidenziale), queste teorie fanno appello a fattori immanenti, prima

fra tutti la razionalità umana. All'interno di tale quadro teorico, le leggi sono il risultato dell'uso della razionalità umana, che è, in primo luogo, lo strumento di cui ciascuno si serve per vivere nel migliore dei modi. Si tratta di una idea di *legge* opposta a quella di una «legge di natura» che regola la società (al pari del cosmo) in quanto norma extragiuridica dettata dalla divina provvidenza (cioè in quanto legge *naturale*, in senso proprio *fisica*, così intimamente inscritta nell'«ordine delle cose» da appartenere al novero dei *facta*). La nozione contrattualistica di *legge* è, in altri termini, il contrario di quella «diritta ragione, conforme a natura, universale, costante ed eterna» che per Cicerone è la «vera legge», «eterna e immutabile» perché non decisa dall'uomo¹; il contrario anche di quelle «leggi di natura» che, secondo Giustiniano, «sono con la maggior costanza osservate da tutti i popoli» e «rimangono sempre stabili e immutabili» in quanto «decretate dalla provvidenza divina»². Nelle moderne teorie del contratto il vincolo teologico è fuori gioco. Non già che Locke o Hobbes non dedichino ampie parti dei loro scritti politici all'interpretazione della Scrittura. Ma l'argomento portante delle loro teorie non è desunto dalla Bibbia, né fondato su di essa. Al più essi si sforzano di dimostrare che la logica del contrattualismo non si contrappone alla Scrittura. Per farsi un'idea della laicità di questa tradizione, basti ricordare che uno dei primi grandi teorici moderni del diritto naturale (Grozio) ha l'ardire di affermare che, certo, Dio è

¹ *De re publica*, III, XXII, 33.

² *Institutiones*, I, II, 11.

onnipotente, ma questo non consente nemmeno a lui di far sì che due più due non faccia quattro: un'affermazione a dir poco temeraria per l'epoca.

Il razionalismo delle teorie moderne del contratto è in primo luogo sinonimo di assenza della dimensione teologica, di delegittimazione del vincolo teologico. Ma queste teorie fanno appello alla ragione anche in un altro senso. Lo sviluppo dell'argomentazione si affida all'esercizio della razionalità strategica, della ragione strumentale (economica). «La deliberazione – spiega Hobbes – non è altro che il pesare i vantaggi e gli svantaggi dell'atto che intraprendiamo, come su una bilancia, che di necessità inclina dove è il peso maggiore»³. Il contratto funziona (risolve l'*impasse* di una conflittualità endemica, conducendo all'istituzione di un contesto pacifico) perché *conviene*, perché media uno «scambio vantaggioso». La rinuncia – totale o parziale – da parte dei singoli all'esercizio in prima persona dei propri diritti naturali (della propria sovranità) è compiuta per il fatto che genera una condizione *migliore* della precedente. Non opera a questo riguardo (salvo, in parte, in Kant) alcun comandamento etico, ma la nuda logica dell'interesse, dell'utile. L'antropologia di base di queste teorie è crudamente realistica. Ciascuno di noi è mosso da passioni e da interessi. Gli uomini (anche quelli di Kant) sono (almeno in origine) animali egoisti. La scommessa è che siano anche razionali, cioè capaci di

³ Th. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2002 (I ed. 1979), p. 149 (XIII, 16).

calcolare correttamente il rapporto tra i costi e i benefici delle varie strategie pratiche. Come si intende, in questa forma di razionalità (che Kant illustra presentando la figura dell'imperativo ipotetico), i valori morali non svolgono alcuna funzione (è in discussione la congruenza dello strumento rispetto allo scopo, non la qualità di quest'ultimo). In questo senso proprio Kant scrive – come vedremo – che la soluzione del principale problema politico (l'istituzione di uno Stato) è alla portata anche di un «popolo di diavoli» (cioè di enti del tutto privi di moralità), purché si tratti di diavoli «intelligenti» (cioè capaci di far bene di conto).

Un fattore chiave è il *tempo*. Si può dire che il tempo – la durata coinvolta dal calcolo tra i costi e i benefici dei vari corsi d'azione – è la misura più precisa della razionalità degli individui. Le teorie del contratto funzionano sulla base dell'assunto che gli uomini siano capaci di fare previsioni corrette, tali da consentire loro di scegliere la rinuncia a un vantaggio immediato (la libertà illimitata dello stato di natura) in cambio di un beneficio differito (la sicurezza nello stato civile). È evidente che l'uscita dallo stato di natura non si potrebbe verificare qualora gli esseri umani somigliassero all'immagine del «selvaggio» di Rousseau, la cui capacità previsionale è talmente scarsa da indurlo a disfarsi del proprio giaciglio alla mattina, quando, sazio di sonno, non immagina che alla sera tornerà ad averne bisogno. Non è difficile intuire come anche la centralità del fattore tempo, insieme alla drammatizzazione del tema della sicurezza (a sua volta connesso alla possibilità di elabora-

re aspettative in ordine ai comportamenti altrui), sia un chiaro segno dell'epoca storica in cui queste teorie vedono la luce. L'importanza del tempo riflette la realtà di società dinamiche, in continua evoluzione, nelle quali è indispensabile saper prevedere e anticipare il susseguirsi degli accadimenti. Questo è tanto più vero nella società capitalistica, dove la valorizzazione dei capitali di investimento dipende dalla capacità di prevedere correttamente le successive risposte del mercato. Anche in questo caso si tratta dunque di un elemento radicalmente immanente: cruciale è il tempo della relazione sociale, il ritmo dei processi di riproduzione della collettività umana.

I. 3. CONTRATTUALISMO E STORIA

Ma la modernità del contrattualismo riguarda soprattutto lo sfondo storico delle teorie: la stagione delle rivoluzioni borghesi, l'arco di tempo che va dalle rivoluzioni inglesi sino al 1789. Non si tratta solo del contesto temporale che vede l'elaborazione e lo sviluppo del modello contrattualistico. È in gioco una relazione più stretta di quella che di norma sussiste tra tempo storico e accadimenti, in quanto qui il tempo storico (con gli accadimenti che lo segnano) è, a guardar bene, il tema della teoria.

Si diceva poc'anzi che il modello contrattualistico è intessuto di metafore, a cominciare dallo «stato di natura», che è una metafora di una condizione di guerra storicamente determinata. Questa considerazione dev'essere generalizzata. Tutti gli elementi por-

tanti del modello contrattualistico debbono essere decodificati, letti metaforicamente. In questa prospettiva la storicità (la modernità) della teoria emerge con piena evidenza. Di che cosa è metafora la condizione di guerra che i teorici del contratto sociale presentano come «naturale»? A connotarla è – lo si è detto – la sovranità assoluta di ciascun individuo. In «stato di natura» la collettività è un insieme di sovrani. È dunque una comunità *iperpolitica*: un condensato di politicità di ineguagliabile potenza, una scena di conflitti dirompenti. Di che cosa è indice tale stato di cose? Con tutta evidenza, esso è la rappresentazione metaforica della crisi di legittimazione dell'organizzazione dei poteri preesistente. La società si ripolitizza in conseguenza della crisi. Manifesta la revoca di legittimità al sistema tradizionale di potere riassumendo nelle proprie mani l'essenza della relazione politica, cioè la sovranità. Lo «stato di natura» non è altro che la metafora della crisi dell'antico regime e, più in generale, della società di *status*, caratterizzata dalla trasmissione ereditaria delle funzioni e delle posizioni di rango e di potere. La crisi è rappresentata (letteralmente: *messa in scena*) attraverso l'abolizione del confine tra società (ambito delle relazioni private, economiche) e Stato (sfera istituzionale, ambito dei poteri politici). In trasparenza, sul piano dei processi storici materiali, è facile riconoscere i contraccolpi generati dalla modernizzazione sul piano politico, cioè il processo che, tra Sei e Settecento, scuote in profondità (nella loro falda strutturale) le società europee aprendo la via alle rivoluzioni borghesi.

Se lo «stato di natura» – la guerra che lo caratterizza – è la metafora della crisi di legittimità dell'ordine signorile, lo «stato civile» (la condizione istituita dal contratto e caratterizzata dalla convivenza regolata degli individui) è a sua volta metafora dell'ordine politico legittimo, cioè della condizione sorta dal superamento del *deficit* di legittimazione. Come la crisi è concepita nei termini della ri-politicizzazione della società, così la sua risoluzione è rappresentata attraverso la sua politicizzazione, conseguente a una nuova cessione di sovranità a beneficio di una nuova organizzazione istituzionale e di nuovi soggetti, riconosciuti come legittimi detentori (monopolisti) del potere politico. E come la crisi (lo «stato di natura») si rappresenta nei termini della confusione tra sfera politica e sfera sociale, così il superamento della crisi (lo «stato civile») mette in scena una nuova divisione dei ruoli e delle prerogative: la pace (o piuttosto un armistizio) tra sfera del particolare economico e sfera del generale politico, sulla base di una rinnovata distinzione di funzioni e competenze. Pur nella diversa configurazione che la ritrovata condizione civile assume nelle varie teorie, la centralità che tutti gli autori riservano al tema proprietario consente di dare un nome e un cognome a questa nuova forma sociale; che è, in tutti, precisamente la società moderna («civile-borghese», direbbero Kant e, dopo di lui, Hegel e Marx), strutturata intorno all'agire di soggetti individuali intenti a condurre i propri traffici, a curare i propri interessi e le proprie attività, a badare al proprio lavoro e ai propri averi, a salvaguardare i propri spazi di libertà pratica, religiosa, cultu-

rale. Questo è il nuovo ordine legittimo: l'unico all'altezza dei tempi (coerente con le trasformazioni sedimentatesi nel corso dei secoli), come dimostra il fatto che l'alternativa non sia nemmeno più un'altra società, ma un caos, uno stato di guerra incompatibile con la vita stessa.

E il contratto, che cosa rappresenta? Il contratto (non importa qui tematizzarne le articolazioni: distinguere tra contratto di unione, di soggezione e di mandato governativo) evoca il momento (la fase) del passaggio tra la condizione di crisi (e, più in generale, l'ordine sociale-politico che la crisi investe) e il nuovo ordine, la nuova forma di società e di Stato. È cioè la metafora della transizione e, in particolare, dell'istituirsi e dispiegarsi del potere costituente, che nel corso della transizione archivia il vecchio e dà alla luce il nuovo. Ancor più precisamente, il contratto raffigura l'epilogo di questa fase intermedia; è, cioè, metafora dell'atto estremo della crisi, che, storicamente, assume in genere la forma dello scontro armato, delle guerre civili e delle rivoluzioni. Se questo è vero, si può dire che il contratto stilizza in forme teoriche la rivoluzione borghese. Questo in due sensi: rappresenta, metaforizzandolo, il conflitto; e quindi suggerisce un percorso che lo sostituisce. In questo senso la teoria del contratto deve essere letta come una cortese proposta (o una gentile minaccia) rivolta ai sovrani che ancora si attardano nella difesa di sistemi di potere anacronistici. È come se gli scrittori politici si rivolgessero ai monarchi e agli imperatori dicendo loro: è inutile che pretendiate di fare come se foste ancora i detentori legittimi del potere sovrano: le vostre socie-

tà non vi riconoscono più; dunque, ne siate o meno consapevoli, siamo già in guerra; ma lo scontro cruento si può ancora evitare, purché accettiate, *in extremis*, di restituire lo scettro al vero sovrano che un tempo vi insediò e che ora ha ripreso in mano i propri destini, per darsi istituzioni e regole all'altezza dei tempi.

Non è certo questo l'unico modo di concepire la transizione alla modernità. Accanto al filone dei contrattualisti scorre quello degli economisti, persuasi che non vi sia alcun bisogno di decisioni, di costituzioni, di patti. Persuasi, anzi, più in generale, che non ci sia granché bisogno di politica. L'idea che circola tra i classici dell'economia politica è – in sintesi estrema – che i meccanismi della riproduzione sociale (a cominciare dal mercato, considerato come un'istituzione naturale) provvedano spontaneamente a regolare sé stessi e la vita delle società nel corso del tempo. Senza bisogno di decisioni, di progetti, di interventi di ingegneria istituzionale e sociale. Interventi non solo superflui, ma dannosi, generatori di effetti perversi, proprio perché fonti d'interferenze nel funzionamento armonico di processi spontanei. I contrattualisti la pensano in modo del tutto diverso: senza la politica, non c'è salvezza. Senza istituzioni, regole, leggi, senza lo Stato, la società si perde, avvitandosi in una drammatica sequenza di violenze intestine.

I. 4. LE FUNZIONI DEI DIRITTI NATURALI

In questo contesto, ai diritti naturali sono affidati tre compiti. Essi sono, in primo luogo, all'origine

della delegittimazione dell'ordine politico tradizionale. La crisi che si esprime nella ri-politicizzazione della società (nella riassunzione della sovranità da parte dei singoli) è comprensibile come conseguenza della violazione dei diritti fondamentali, causa prima della perdita di legittimità dell'antico regime.

I diritti naturali sono poi lo strumento – per così dire, la materia prima – del processo di crisi destinato ad approdare a una nuova organizzazione dei poteri. Come si è detto, la fase di crisi (rappresentata in metafora dallo «stato di natura») si dispiega in un conflitto senza regole tra poteri illimitati: tra sovrani assoluti, che tali sono in quanto rientrati nel pieno possesso dei propri diritti naturali.

Questa circostanza conduce alla terza funzione affidata ai diritti naturali. Essi sono infine l'oggetto del negoziato che si apre in vista della fondazione consensuale (contrattuale) di una nuova forma della sovranità. Ri-politicizzatasi nella fase di crisi, la società torna a spolitizzarsi cedendo sovranità al nuovo Stato (al nuovo sovrano legittimo), cioè accettando di delegarlo alla tutela (totale o parziale, a seconda delle diverse versioni del contratto) dei diritti inviolabili («naturali») dei singoli.

Tutto ciò si può riassumere osservando come, nel quadro della teoria contrattualistica, i diritti naturali svolgano una funzione paradossale, in forza della quale essi costituiscono il motore della teoria. Il paradosso sta in ciò, che i diritti naturali sono, da un lato, il fondamento della politica (la condizione della sua possibilità); dall'altro, la sua antitesi, il suo opposto. Per un verso, la sovranità dello Stato si costituisce in

virtù del fatto che ciascuno è dotato per natura di diritti. I diritti naturali dei singoli sono infatti il patrimonio di legittimità che il sovrano accumula, sono la materia prima del suo potere. Ma proprio questo fatto mostra come i diritti naturali siano l'antitesi della relazione politica, che si istituisce in forza della rinuncia, da parte dei loro titolari, a disporne in prima persona. Delle due l'una, infatti: o gli individui si spogliano dei propri diritti naturali, affidandone al sovrano la titolarità, l'esercizio e la tutela; o si rifiutano di compiere questa rinuncia, pretendendo di conservare la propria «naturale» condizione di sovrani assoluti. Nel primo caso l'ordine politico (lo Stato) sorge (sulla base dei diritti naturali e in virtù della loro cessione); nel secondo i diritti naturali restano nella piena disposizione dei loro originari titolari (ma in questo caso il nuovo Stato non nasce: la scena resta saldamente occupata dalla guerra – politica allo stato puro, senza regole né limiti, né riconoscimento –, da quello «stato di natura» con cui i teorici del contrattualismo moderno raccontano la crisi dell'ordine signorile).

I. 5. LA LOGICA DELL'IMPLOSIONE

Sullo sfondo di assunzioni comuni, sussistono tra le diverse versioni del modello contrattualistico profonde differenze, che determinano esiti divergenti. Lo si è accennato in apertura, presentando le ipotesi di partenza di questo lavoro, e in particolare l'idea che tra Hobbes e Locke da una parte e Rousseau e Kant dall'altra corra un confine netto, che divide i

primi due, costruttori di un modello coerentemente contrattualistico, dagli altri, ideatori di strutture teoriche *soltanto in apparenza* contrattualistiche, e in realtà fondate su presupposti inconciliabili con i principi-base del modello contrattualistico. Vediamo rapidamente adesso, concludendo questa parte introduttiva, di chiarire tali fugaci accenni.

Hobbes e Locke sono contrattualisti coerenti, nella misura in cui pensano effettivamente l'individuo come un atomo. È vero: nessuno dei due mette in scena l'isolamento assoluto che invece Rousseau provocatoriamente immaginerà. Ma benché già sociale, lo «stato di natura» di Hobbes e Locke – e, a guardar bene, *anche la società civile da essi pensata* – è in effetti una condizione di radicale atomismo. Gli individui sono insieme (tant'è che si combattono o si minacciano incessantemente), ma ciascuno è (si pensa, si comprende) come un'isola. Gli altri esistono, ma come accidenti (incidenti, insidie) o come strumenti. Questo sono per Hobbes e Locke gli individui in «stato di natura» e questo rimangono anche dopo la costituzione dello stato civile. Certo il contratto cambia molte cose: genera vincoli riconosciuti, regole, istituzioni, poteri legittimi; grazie a tutto questo, produce sicurezza, condizioni di vivibilità prima impensabili. Ma la fisionomia degli individui non è mutata né poco né punto. Il sovrano dispone di un potere sufficiente a costringerli a convivere pacificamente imbrigliandone l'egoismo, i cattivi impulsi, la propensione al conflitto e alla prevaricazione. Non è invece in questione alcun mutamento antropologico: segno che sia Hobbes sia Locke pensano che l'unico

problema da risolvere sia la determinazione di un accordo tra le volontà individuali (effettivamente individuali, radicalmente individuali) capace di contemperare la pace comune e la libertà dei singoli (inevitabilmente ridotta rispetto alla piena autonomia dello «stato di natura»).

Questo schema, rigorosamente contrattualistico, è rigettato da Rousseau e da Kant per una ragione che revoca in dubbio assunzioni fondamentali del modello. Viene messo in discussione l'assioma dell'antecedenza degli individui rispetto alla collettività – quindi, a maggior ragione, l'idea che la costituzione della collettività e delle sue strutture istituzionali sia necessariamente il *risultato* di scelte compiute da enti indipendenti. Non si respinge in assoluto l'ipotesi della precedenza dell'individuo rispetto alla comunità. Rousseau ammette che l'animale-uomo possa essere esistito in assenza di formazioni sociali e Kant si rifà disciplinatamente alla scansione «stato di natura» – stato civile (benché ne accentui lo statuto idealtipico e metaforico). Si discute invece l'idea che a partire da questa ipotesi il problema politico fondamentale (la convergenza tra libertà individuali e collettive) possa essere risolto. Entrambi concordano su un convincimento, di importanza decisiva: o gli individui mutano *in foro interiore* (mutano assumendo una dimensione metaindividuale: introiettando criteri di giudizio e riferimenti assiologici condivisi), o la collettività si costituisce inevitabilmente per forzature, per imposizioni ed esclusioni. L'armonia tra individuale e collettivo non può essere solo un risultato (il prodotto di una sommatoria), deve essere anche, in

parte, un presupposto (nel senso che i fattori dell'unione debbono essere già predisposti all'unione, ad una dimensione collettiva). Questa idea sconvolge la logica della teoria per due ragioni. Mette in discussione, in primo luogo, quella radicale distinzione tra i singoli e l'insieme senza la quale vacilla la stessa nozione di contratto (rispetto alla quale, come vedremo, sia Rousseau sia Kant appaiono seriamente perplessi). In secondo luogo afferma implicitamente la necessità di aprire la teoria alla dimensione storica, in precedenza esclusa. In Hobbes e in Locke *questi* individui passano dalla condizione pre-politica («naturale») allo stato civile; gli individui che, fuor di metafora, aprono la crisi di legittimità nei confronti dell'antico regime sono *gli stessi* che concordano sulle nuove regole e forme istituzionali sancite dal contratto. *Gli stessi*, se non per identità personale (di per sé scarsamente rilevante), certo per configurazione morale e antropologica. Come si diceva, per Hobbes e Locke non è in questione il mutamento degli individui, materia prima del negoziato politico. Al contrario, la loro identità e volontà, i loro diritti e i loro interessi, sono un dato indiscutibile e per ciò stesso necessariamente fermo; un vincolo a partire dal quale il problema politico si pone e deve essere risolto.

Sennonché – replicano Rousseau e Kant – posto in questi termini il problema rimane irrisolvibile. Più precisamente: le soluzioni si riveleranno apparenti, viziate da un formalismo ingannevole. Con quella materia prima – individui autosufficienti (o che tali si ritengono), propensi a concepire sé stessi come atomi indipendenti e dunque inclini a considerare la

comunità come altro da sé – sarebbe impossibile raggiungere l'obiettivo di una collettività armonica, fondata sulla convergenza tra diritti comuni e individuali, tra libertà dei singoli e del collettivo. Il che significa che – posta un'antropologia a-sociale o anti-sociale in «stato di natura» – la costituzione di uno Stato legittimo implica una *mutazione antropologica*, che non potrà non essere esito di un mutamento storico (di un apprendistato etico-politico di lungo periodo, come mostra la decisione di Rousseau di trasformare lo «stato di natura» in una formidabile narrazione storica che Kant, in qualche modo, riprende nella *Idea di una storia universale*). A questo punto ben poco resta in piedi del modello. Basti dire che viene meno il cardine fondamentale, senza il quale non si può a rigore parlare di un contratto. Tra chi comincia la storia (gli attori della guerra «naturale») e i protagonisti dei suoi sviluppi decisivi (i membri della comunità redenta, i costruttori dello Stato legittimo) non c'è coincidenza, sussiste una profonda discontinuità. Certo, questi ultimi sono gli eredi degli iniziatori. Ma in tanto possono risolvere il problema, in quanto si sono trasformati (evoluti) grazie alle dure lezioni della storia.

Tutto questo comporta un'ultima, importante differenza. Si è detto sin qui che la teoria contrattualistica deve essere letta come una metafora del processo di crisi dell'antico regime e del suo epilogo moderno. Ma questo, a guardar bene, vale per il contrattualismo inglese. Se è vero ciò che abbiamo visto da ultimo, l'arco storico a cui si riferiscono le teorie di Rousseau e di Kant è un altro e assai più ampio: è

tutta la storia umana, considerata (problematizzata) come processo di formazione dell'universale. Rousseau e Kant muovono dal riconoscimento dell'inadeguatezza delle soluzioni hobbesiana e lockiana. Di qui pongono in discussione il punto di vista a partire dal quale il problema è stato in precedenza posto. Non basta che un'istituzione o una legge siano frutto di decisioni legittime (come sembrerebbe pretendere Hobbes). Né basta che siano bene accolte dalla maggioranza del popolo sovrano (come ritiene Locke). Occorre (per Rousseau) che siano anche giuste («razionali») in sé, *oggettivamente*. Questo conta, indipendentemente (per Kant) persino dal grado di consenso qui e ora espresso dalla comunità civile (la cui razionalità e competenza può ben essere inadeguata). Se questo è vero, qual è il soggetto di riferimento di queste teorie? Ancora il terzo stato alle prese con l'antico regime? Ancora la borghesia proprietaria, insofferente dei vincoli della società di *status*? Evidentemente no. Il quadro si allarga a dismisura, sino a comprendere, appunto, la «storia universale». Il dissidio che è ora messo in scena non è più solo quello di una classe nuova che reclama riconoscimento e potere e dunque esige i mutamenti (e solo quelli) che possono fornirglieli. È un conflitto incomparabilmente più vasto, nel quale si fronteggiano particolarismo e universalità: da una parte tutta la storia passata (l'intero catalogo delle forme sociali-politiche, sin qui senza eccezioni fondate su gerarchie e logiche esclusive), dall'altra l'immagine dell'universale realizzato (la figura di una città di liberi e di eguali che si governa secondo norme di ragione). Sul

piano delle classificazioni epistemiche, non si tratta più di una teoria politica in senso proprio (se fosse questo, sarebbe inevitabile denunciarne propensioni autoritarie di stampo elitista), bensì di una riflessione sul ruolo storico della politica (delle istituzioni e degli Stati, dei poteri e delle leggi): per così dire, una teoria politica che trascende sé stessa e che, facendo violenza alle categorie della politica, rappresenta (ancora una volta: *mette in scena*) l'insufficienza della politica stessa e la sua necessaria connessione con un quadro «storico-universale» (storico-filosofico).

A questo punto, dire che Hegel si limita a trarre le conclusioni dalla critica rousseauiana e kantiana (dall'autocritica del contrattualismo che Rousseau e Kant elaborano) è poco più che una tautologia. È un'evidenza appena dissimulata dal suo consueto confondere le carte tra fonti ispiratrici e obiettivi polemici. Hegel se la prende in particolare con Rousseau, per mettere in chiaro che considera insostenibile l'idea del contratto. Ma sa anche – e lo scrive – che in realtà Rousseau è già altrove: su un terreno in cui la politica incontra – o quanto meno cerca – la ragione, la storia, l'universalità.

II

HOBBS, O DELLA FRAGILITÀ DELLA POLITICA

L'immagine corrente di Hobbes è quella del teorico del potere assoluto. Questa fama si basa su alcune caratteristiche inoppugnabili del pensiero hobbesiano e, in particolare, sulla ispirazione in apparenza radicalmente giuspositivistica della sua teoria.

II. 1. GIUSPOSITIVISMO E CONVENZIONALISMO ETICO

Pur fondandosi sull'idea che gli individui nascano dotati di diritti naturali, le maggiori opere politiche di Hobbes (il *De cive* e il *Leviathan*) presentano un'immagine della società nella quale, almeno apparentemente, di quei diritti naturali non resta traccia. *Prima facie* il contratto hobbesiano si risolve in una cessione totale dei diritti naturali a vantaggio del sovrano. Concluso il contratto, sembra sussistano soltanto diritti positivi. Corollario di tale ispirazione giuspositi-

vistica è una versione molto audace del convenzionalismo etico-giuridico, in base alla quale Hobbes parrebbe a prima vista credere che nulla, in ambito etico e in ambito politico, sia per *physis*, che tutto sia invece per artificio, per *nomos*. Applicata alla teoria politica, questa posizione comporta che le parole dell'etica e del diritto non abbiano altro significato fuorché quello che, in totale autonomia, il sovrano conferisce loro. Non c'è bene se non nella misura in cui il sovrano definisce «bene» qualcosa, e non c'è male se non nella misura in cui il sovrano stabilisce che qualcosa è «male»; analogamente, non c'è un «mio» e non c'è un «tuo» se non sulla base delle determinazioni del sovrano.

Questa è, apparentemente, l'ispirazione fondamentale del pensiero politico di Hobbes, il quale è considerato, dalla maggioranza degli interpreti, come il massimo teorico di una sovranità assoluta, priva di limiti. L'idea che l'esercizio della sovranità sia tale da potere conferire il significato alle parole vale a concepire il sovrano come una replica di Dio: se Dio è il creatore ontologico del mondo, il sovrano ne è il suo creatore semantico. Egli predica il mondo, cioè connota, dice la realtà e, nel dirla, la definisce, la costituisce. Vediamo più da vicino quanto questa immagine vulgata regga in effetti alla prova dei testi.

II. 2. L'UNICITÀ DEL POTERE SOVRANO

Diversi luoghi suffragano la tradizionale rappresentazione di Hobbes quale teorico della sovranità

assoluta. Dalla lettura del V capitolo del *De cive* emerge con chiarezza come l'architettura del contratto si regga sulla cessione totale dei diritti naturali da parte dei singoli. Hobbes afferma, in primo luogo, che la costituzione di uno Stato implica che ciascuno rinunci alla propria volontà e che tutti sottomettano la propria volontà a quella di un terzo, *unico detentore* del volere. «Poiché dunque il *cospirare* di molte volontà ad un medesimo fine non basta alla conservazione della pace e ad una difesa stabile, si richiede che, riguardo alle cose necessarie per la pace e la difesa, la *volontà* di tutti sia *unica*. Ma questo non può avvenire, se ciascuno non sottomette la propria *volontà* alla *volontà* di *un solo* altro»⁴. Non si può concepire cessione più piena di quella che si realizza con l'alienazione della propria volontà. Se io sottometto la mia volontà, sottometto l'intero controllo sui miei diritti. Il mio volere, come noterà Rousseau, è la mia stessa soggettività. Hobbes esplicita tale implicazione, nel sottolineare come il contratto richieda a ciascuno la rinuncia al diritto di disporre delle proprie forze e facoltà individuali (diritto trasferito al sovrano): «chi sottomette la propria *volontà* alla volontà altrui, trasferisce a quest'altro il *diritto* alle sue *forze* e *facoltà*»⁵. Su questa base, l'espressione più nitida dell'idea di una cessione totale dei diritti naturali: «Questa *pote-stà* e *diritto di potere*» che si definisce sovranità «consiste nel fatto che ciascuno dei cittadini ha trasferito ogni sua forza e potere a quell'*uomo* o *consiglio*» a

⁴ Th. Hobbes, *De cive*, cit., p. 68 (V, 6).

⁵ *Ivi*, p. 69 (V, 8).

cui, in base al contratto, è stato conferito il potere supremo⁶.

Si collega con questo tema l'enfasi sull'unicità del centro sovrano, che accentra – unifica – in sé tutte le prerogative del potere decisionale. «Essendo *unica* la *volontà* di tutti, deve essere considerata come una *persona unica*, distinta e riconosciuta con *un solo* nome, da tutti gli individui particolari, poiché ha suoi diritti e sue proprietà. [...] Dunque lo STATO (per definirlo) è una *persona unica*, la cui *volontà*, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la *volontà* di tutti costoro»⁷. Quello che viene costituito dal patto, in virtù di questa cessione totale dei diritti individuali, è un sovrano *unico*. Hobbes si mostra qui buon allievo di Bodin e buon maestro di Rousseau (teorico della sovranità indivisibile) e di Kant (che sull'assioma dell'unicità del sovrano fonda il rifiuto *logico* – e quindi inesorabile – del diritto di resistenza). Il tema dell'unicità del centro sovrano è illustrato con la teoria dell'accentramento dei poteri sul piano interno e internazionale, ciò che Hobbes riassume parlando della riunione delle «due spade» (la spada della giustizia, con la quale si esercita il comando sulla società, si applica la legge, si comminano le pene; e la spada della pace e della guerra, cioè la spada della decisione sul *se* e sul *quando* la comunità debba armarsi ed esercitare la forza contro un altro Stato) nelle mani del sovrano. «È *necessario*, per la sicurezza dei singoli, e quindi per la pace comune, che il *diritto* di usare della

⁶ *Ivi*, p. 70 (V, 11).

⁷ *Ivi*, p. 69 (V, 9).

spada per infliggere delle pene sia trasferito ad un *uomo* o ad un *consiglio*»⁸; allo stesso modo «è *necessario* per la conservazione dei singoli, che vi siano *un solo consiglio* o *un solo uomo*, che abbiano il diritto di armare, adunare e unire, in ogni circostanza pericolosa, tanti cittadini, quanti sono necessari per la difesa comune»⁹. In virtù del contratto, le due spade sono riunite nelle mani del sovrano, di colui che ha «il *pote-re supremo* sullo Stato»¹⁰.

II. 3. LA RINUNCIA ALLA RESISTENZA

Consequente approdo di questa costruzione è l'idea che un elemento costitutivo della sovranità consista nella rinuncia, da parte di ciascuno, a resistere alle decisioni (alle imposizioni) del sovrano. Hobbes scrive che la costituzione dello Stato «ha luogo quando ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà* di quell'*uomo* o di quel *consiglio*, cui si è sottomesso»¹¹. Ne consegue che il contratto comporta immediatamente – ed essenzialmente – la rinuncia a resistere. Anticipata nel settimo paragrafo del capitolo V («Questa *sottomissione* delle *volontà* di tutti loro alla *volontà* di *un solo uomo* o di *un solo consiglio*, ha luogo quando ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà* di quell'*uomo* o di quel *con-*

⁸ *Ivi*, p. 74 (VI, 6).

⁹ *Ivi*, p. 75 (VI, 7).

¹⁰ *Ivi*, p. 74 (VI, 6).

¹¹ *Ivi*, p. 69 (V, 7).

siglio, cui si è sottomesso»), questo concetto viene pienamente esplicitato nel paragrafo 11, nel quale Hobbes pone addirittura l'equivalenza tra ingresso in stato civile e rinuncia al diritto di resistere: l'aver trasferito ad altri la propria forza mediante il contratto sociale «non è altro che avere abbandonato il proprio diritto di resistenza»¹². Quest'ultimo elemento si direbbe riassumere in sé l'essenza stessa del patto, in quanto atto conclusivo dello «stato di natura» e atto fondativo della nuova condizione civile (così almeno lo intenderà Rousseau, per il quale il contratto si risolve nell'unica clausola della «alienazione totale» di ciascuno al sovrano).

II. 4. CONVENZIONALISMO E SEDIZIONE

Ricapitoliamo. Fin qui il contratto comporta la cessione totale dei diritti naturali e la rinuncia a ogni diritto di resistenza da parte dei sudditi, posti dinanzi a un sovrano che non solo dispone di tutti i poteri verso l'interno e verso l'esterno, ma ha anche la potestà di stabilire il significato delle parole. Sembra difficile immaginare una maggiore concentrazione di potere nelle mani di un ente umano. Vale la pena di soffermarsi ancora un momento sull'aspetto più straordinario di questa concezione della sovranità: il potere di essere arbitro dei significati.

È il potere massimo, perché cancella ogni possibile premessa per una critica e per un'opposizione: il

¹² *Ivi*, p. 70 (V, 11).

sovrano è *per definizione* nel giusto. Scrive Hobbes che «fa parte del *potere supremo* produrre e rendere pubbliche delle regole, o misure comuni a tutti, con cui ciascuno possa conoscere cosa debba dire *suo* e cosa *altrui*, cosa *giusto* e cosa *ingiusto*, cosa *onesto* e cosa *disonesto*, cosa *bene* e cosa *male*, e, insomma, cosa si debba *fare*, e cosa *evitare*, nella vita comune»¹³. Queste regole di cui parla Hobbes sono, in primo luogo, regole di significato. I sudditi apprendono dal sovrano il significato delle parole. Tale potere di costituzione dei significati viene da Hobbes generalizzato e sistematizzato. «Il *furto*, l'*omicidio*, l'*adulterio*, e tutti i *torti*, sono proibiti dalle leggi di natura. Ma cosa si debba chiamare, in rapporto al cittadino, *furto*, *omicidio*, *adulterio*, e infine *torto*, non va determinato con la *legge naturale*, ma con la *legge civile*»¹⁴. Questa idea potrebbe essere riformulata come segue: nello «stato di natura» ci sono significati naturali. Ma dacché ci siamo obbligati all'obbedienza, la nostra lingua – la lingua dei cittadini – ha assunto significati diversi, artificiali. Le parole che usiamo hanno il senso che il sovrano ha conferito loro. Non c'è più la lingua naturale, c'è la lingua artificiale, la lingua della politica, la lingua della relazione civile. Cosa si debba chiamare in rapporto al cittadino «furto», «omicidio», «adulterio» non lo dicono la ragione individuale, la legge naturale, il senso comune o la tradizione. Lo stabilisce la legge civile, cioè la volontà del sovrano.

¹³ *Ivi*, pp. 75-76 (VI, 9).

¹⁴ *Ivi*, p. 82 (VI, 16).

Hobbes fa diversi esempi delle conseguenze di questa prerogativa sovrana. Uno dei più significativi, considerati i conflitti che travagliano l'Inghilterra degli anni quaranta del XVII secolo, concerne la proprietà. Hobbes non ha dubbi: a suo giudizio non esiste alcuna evidenza circa l'idea di «mio» e di «tuo». Ciò significa che quanto attualmente è in possesso di qualcuno è «suo» solo perché il sovrano ha ritenuto di assegnarglielo. Ne discende una conseguenza che anche Rousseau affermerà: è il sovrano il solo proprietario in senso pieno di tutto ciò che è suscettibile di essere proprietà. I cittadini «non possono avere alcunché di proprio, su cui non abbia diritto chi detiene il *potere supremo*»¹⁵.

Poste queste premesse si capisce che Hobbes ritenga inammissibile la pretesa del cittadino di definire il senso delle parole. Obbedire (non resistere) significa in primo luogo attendere che il sovrano definisca il senso delle parole, quindi attenersi ai significati definiti dal sovrano. Non è un semplice corollario: siccome le azioni discendono dalle idee e queste dalle parole, accettare il linguaggio imposto dal sovrano è premessa indispensabile della buona condotta del suddito. Per contro rifiutarlo (non rispettare il monopolio sovrano dei significati) è la violazione capitale: «La prima delle dottrine che dispongono alla sedizione è questa: *la conoscenza del bene e del male spetta ai singoli*»¹⁶.

¹⁵ *Ivi*, p. 81 (VI, 15).

¹⁶ *Ivi*, p. 128 (XII, 1).

II. 5. UNA TEORIA DEI LIMITI DEL POTERE

L'interpretazione di Hobbes come teorico della sovranità assoluta sembra dunque avere solide ragioni a suo sostegno. In realtà le cose sono più complesse. Diciamo di più. In questo caso le apparenze non si limitano a fuorviare l'osservatore frettoloso: forniscono un'immagine rovesciata della realtà. A guardar bene, quella di Hobbes è essenzialmente una teoria dei limiti del potere sovrano, che – per quanto possa sorprendere – riflette una nozione debole della politica. Passato alla storia come il massimo teorico moderno dell'assolutismo, Hobbes si rivela in realtà convinto che la politica possa tutt'al più arginare la natura e i suoi potenti impulsi, cercare a fatica di incanalare le forze che essa attiva, restando tuttavia sempre esposta alla sua incoercibile potenza. Vediamo su che cosa riposano queste valutazioni, cominciando da un sorprendente dato di fatto.

Hobbes dedica molte pagine (nel *De cive* l'intero capitolo XIII) ai «doveri del sovrano». Alla luce della concezione giuspositivistica e assolutistica ci saremmo aspettati che il sovrano avesse solo poteri e diritti. Da dove sorgono questi doveri? La prima risposta è: dal primato della *salus populi*, che anche per Hobbes è *suprema lex* (*De cive*, XIII, 2). È di per sé un dato di fatto sorprendente, che dimostra che c'è almeno *un* concetto dotato di un significato non disponibile alla volontà del sovrano. Sulla base delle premesse sin qui considerate, ci si aspetterebbe che il sovrano abbia il potere di definire il significato di *salus populi*, al pari di quello di ogni altro concetto. Al

contrario, questa definizione esorbita dal suo controllo, tant'è che lo stesso Hobbes può illustrare analiticamente il contenuto della «salute del popolo», articolandolo in «quattro generi» (*De cive*, XIII, 6)¹⁷. Hobbes mostra come si debba intendere il bene della comunità civile e, contemporaneamente, rivolge un monito al sovrano: egli deve rispettare *questa* nozione di bene comune. Potremmo pensare che, così facendo, Hobbes compia una flagrante violazione del suo stesso dettame, un atto massimamente sedizioso, dato che, da semplice cittadino, ritiene di poter definire il significato di una parola chiave del lessico politico. In realtà le cose non stanno così. Hobbes non contende al sovrano la potestà definitoria. Semplicemente ritiene che, nel caso della *salus populi*, le leggi civili e l'operato del sovrano incontrino i limiti *posti dalla legge di natura*: da quella *lex naturæ* nella quale si fa valere l'ordine naturale delle cose (evidentemente esorbitante dalla sfera del decidibile) e che si rivela così fonte primaria dei «doveri» del sovrano. «Tutti i doveri di chi ha il potere sono compresi in questo solo detto: *la salute del popolo è la legge suprema*» in quanto «è *dovere* [dei sovrani] obbedire in tutto, per quanto possono, alla retta ragione, che è la legge naturale, morale, divina»¹⁸. Hobbes dunque non pretende di competere con il sovrano. Ma certo, osservare che l'onnipotenza del sovrano conosce dei limiti ben precisi, stabiliti, per di più, dalla legge di

¹⁷ Difesa esterna (XIII, 7-8), pace interna (XIII, 9-13), ricchezza privata compatibile con la sicurezza pubblica (XIII, 14), libertà innocua (XIII, 15-17).

¹⁸ Th. Hobbes, *De cive, cit.*, p. 139 (XIII, 2).

natura, è un primo motivo di sorpresa. Il sovrano può tutto, ma non violare i dettami della legge di natura, poiché in tal caso commetterebbe «peccato»¹⁹. I principi del convenzionalismo e del positivismo giuridico che da esso discende appaiono qui sovvertiti.

C'è poi una seconda fonte dei doveri del sovrano, anch'essa direttamente legata alla natura delle cose. È facile intendere che la *salus populi* consiste nel bene dei sudditi. «Lo Stato, infatti, non è stato istituito in vista di sé stesso, ma in vista dei cittadini»²⁰. Ma attenzione: il bene dei sudditi non coincide necessariamente con quello che il sovrano ritiene – o pretende – sia il loro bene. Si tratta invece del loro bene effettivo, di cui essi sono *in prima persona giudici insindacabili*. Essi debbono infatti essere soddisfatti dell'operato del sovrano, che appare ora *sottoposto al giudizio dei propri sudditi*. Per questo Hobbes raccomanda al sovrano di tenere conto di come sono fatti i suoi sudditi, con tutti i loro vizi e limiti: di non dimenticare mai, in particolare, che gli uomini sono inclini all'invidia e all'ambizione (XIII, 10-12). Badino i sovrani a tenere ben presenti le caratteristiche della *materia prima* su cui esercitano il potere, ché altrimenti rischiano di fare brutte esperienze. Nello svolgere queste considerazioni Hobbes si permette persino toni intimidatori. Nel distribuire incarichi pubblici – per far solo un esempio – il sovrano dovrà fare attenzione a quanti ne rimangono privi, poiché, «ritenendosi insultati» dalle sue decisioni, «costoro

¹⁹ *Ivi*, p. 150 (XIII, 16).

²⁰ *Ivi*, p. 140 (XIII, 3).

non possono desiderare nulla più di un esito infelice delle decisioni pubbliche»²¹. Perfidamente, Hobbes insinua a questo punto una neppur tanto velata minaccia. Considerata la loro frustrazione, non stupisce che questi sudditi delusi «attendono con animo cupido occasioni per introdurre delle novità»²². Non occorre molto acume per capire di quali «novità» si tratti: congiure, che possano portare a nuovi equilibri politici, e persino rivoluzioni, in vista di un cambio della guardia alla guida dello Stato. Spintosi tanto avanti, Hobbes arriva ad evocare la logica del mandato (antitetica all'ipotesi assolutistica) e sembra addirittura smentire che il contratto sociale abbia realizzato la cessione totale dei diritti naturali degli individui. Sostiene che i sovrani hanno il dovere di non tradire «la fiducia di coloro che hanno affidato loro l'amministrazione del potere»²³ e fa esplicito riferimento alla «parte del diritto naturale che viene concessa e lasciata ai cittadini dalle leggi civili»²⁴.

Il punto che qui più ci interessa è tuttavia un altro. Dobbiamo capire chi sono, in definitiva, gli individui con i quali il sovrano si trova, inopinatamente, a dover fare i conti. È una domanda cruciale per intendere appieno la logica del contratto hobbesiano e l'idea di politica che lo sottende. Ebbene, pur celata tra le righe del testo, la risposta di Hobbes appare inequivocabile. I sudditi sono, *in tutto e per*

²¹ *Ivi*, p. 135 (XII, 10).

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 140 (XIII, 4).

²⁴ *Ivi*, p. 148 (XIII, 15).

tutto, gli uomini che hanno sottoscritto il contratto che ha consentito l'istituzione dello Stato ponendo fine allo «stato di natura». Come si è visto, i vizi che in «stato di natura» causavano il conflitto originario agiscono adesso – nella costante tensione tra sovrano e sudditi – come fonte di pretese, di latente insoddisfazione e di propensioni ribellistiche. Questa circostanza non può essere sottovalutata. Il contratto, che a prima vista parrebbe lo snodo cruciale della teoria in quanto cesura tra la condizione pre-politica e l'instaurazione dello Stato, si rivela in realtà un episodio scarsamente rilevante, incapace di interrompere il *continuum* che sussiste tra il prima (lo «stato di natura») e il dopo (lo stato civile) *in forza della incoercibile potenza della natura*. Il connotato convenzionalistico della teoria aiuta a comprendere questo stato di cose. La politica è luogo di convenzioni. Il contratto sociale è il paradigma del carattere artificiale delle istituzioni politiche. Ma di che consistenza è, a ben guardare, il potere che esso istituisce? A dispetto della sua onnipotenza *giuridica*, il sovrano si scopre esposto alle conseguenze, agli urti, ai contraccolpi generati dalla natura (dalla natura umana, *in primis*). Limiti *di fatto*, certo. Ma (forse proprio per questo) inamovibili, indisponibili.

Tutto ciò comporta un assunto di grande rilevanza: l'idea che l'antropologia essenziale non muti nel tempo, che la politica non possa arrogarsi l'inane compito di modificarla. Gli uomini sono viziosi per natura. I loro vizi sono all'origine del disastro della loro convivenza «naturale». Il contratto (lo Stato, il sovrano, le leggi) può costruire argini, porre limiti,

allo scopo di dirigerne le azioni in forme quanto più possibile utili al bene dei cittadini e dello Stato. Ma gli individui restano quali erano in «stato di natura», ed è impossibile «estirpare dal loro animo» i vizi che li corrompono. Se questo è vero, anche la rinuncia al diritto di resistenza dev'essere riconsiderata con qualche cautela.

II. 6. LA RESISTENZA GIUSTA

Il bene fondamentale per la salvaguardia del quale ci si risolve a cedere diritti naturali (a uscire dallo «stato di natura») è la sicurezza della vita. Posta questa premessa, si capisce che il suddito si rifiuti di obbedire al sovrano se questi ha deciso di metterlo a morte. L'obbedienza sarebbe, in questo caso, *irrazionale*, comporterebbe costi superiori ai benefici. Si capisce. E si capisce anche che Hobbes cerchi di spiegare tutto ciò con un argomento che rispetta – nelle sue intenzioni – la logica giuspositivistica del modello e la costituzione assoluta della sovranità. In realtà, l'argomento svolto rafforza ulteriormente la tesi della limitazione del potere sovrano. Trattando della resistenza del suddito messo a morte, Hobbes distingue tra il fine dell'obbligazione politica e il mezzo necessario a conseguirlo. Se lo scopo è l'istituzione dello Stato, il mezzo è la rinuncia individuale ai diritti naturali. Ma il nesso tra fine e mezzo ha anche una dimensione quantitativa. La rinuncia ai diritti naturali non dev'essere assoluta, ma commisurata all'esigenza di assicurare l'efficacia delle decisioni sovrane.

«Con il diritto assoluto di chi ha il potere è congiunta tanta obbedienza dei cittadini, *quanta ne è richiesta di necessità per il governo dello Stato*, cioè quanta non rende inutile la concessione di quel diritto»²⁵. Il potere costituito è assoluto, ma l'obbligo all'obbedienza no, perché non c'è motivo di determinare una condizione sproporzionata allo scopo. Questo sottile ragionamento permette a Hobbes di salvare capra e cavoli: il sovrano mantiene integra la capacità di comandare (dispone di una quantità di obbedienza sufficiente); il dettame dell'osservanza dei *pacta* è rispettato (nel contratto ci si è impegnati a costituire un potere efficace, non a fare tutto quello che il sovrano comanderà); il vincolo di razionalità del modello non viene violato in nome della ragion di Stato (il suddito ha la facoltà di ribellarsi nei casi in cui obbedire sarebbe, dal suo punto di vista, irrazionale).

Si potrebbe obiettare che, se, sul piano logico, la disobbedienza del suddito non contraddice di per sé («immediatamente») il diritto del sovrano, questa contraddizione si può ben determinare sul piano fattuale (nella concretezza storica). Se invece di trovarsi da solo nella ribellione, il suddito messo a morte ottiene il sostegno di molti, il sovrano può rischiare di veder compromesso il proprio potere. Hobbes lo riconosce implicitamente quando osserva che «senza obbedienza il diritto del potere sarebbe vano». Ma considera tale rischio trascurabile, assumendo che, «anche se mi rifiuto, il diritto del potere non è reso vano, perché si possono trovare degli altri che non

²⁵ *Ivi*, p. 78 (VI, 13; corsivo mio).

ricuseranno di obbedire a tale ordine»²⁶. Come si vede, il ragionamento è alquanto arrischiato, poiché assume come data una condizione (il rapporto di forza tra potere costituito e ribelli favorevole al primo) non verificabile *a priori*. Ma qui ci interessa mettere in evidenza altri aspetti.

In primo luogo, il fatto che tutto il ragionamento riposa su un presupposto (la limitatezza della cessione di sovranità «naturale» da parte dei singoli) che dà ulteriore forza alla tesi della non-assolutezza del potere sovrano. In secondo luogo, l'esigenza che Hobbes avverte di chiarire lo statuto del diritto alla disobbedienza, e il riferimento a ragioni di ordine giusnaturalistico che da ciò discende. Il conflitto tra ragioni contrapposte (quella del sovrano che condanna e quella del cittadino che disobbedisce) instaura una distinzione tra ciò che è legittimo e ciò che è giusto. *Legittimo* è, per definizione, tutto ciò che il sovrano decide, poiché la legittimità si colloca sul terreno del diritto positivo. Ciò che il sovrano statuisce non è tuttavia necessariamente *giusto* rispetto ai dettami della legge naturale: «se volesse spogliare tutti in favore di uno o di pochi? In primo luogo, anche se può farlo legittimamente, cioè senza commettere torto nei loro confronti, non può farlo giustamente, cioè senza violare le leggi naturali, e commettere torto nei confronti di Dio»²⁷. Ne deriva una confer-

²⁶ *Ivi*, p. 79 (VI, 13).

²⁷ *Ivi*, p. 80 (VI, 13). La citazione è tratta dal testo della *Nota*. È da osservare che nel testo del paragrafo il piano della «legittimità» è invece riferito alla disobbedienza: «si può a volte rifiuta-

ma di quanto abbiamo visto a proposito della *salus populi*: ancora una volta, a dispetto delle premesse convenzionalistiche, abbiamo a che fare con una riserva di significato «naturale» non disponibile all'arbitrio semantico del sovrano.

L'ultimo aspetto che dev'essere messo in rilievo è per noi quello più significativo. Tutto questo ragionamento costituisce un'ulteriore dimostrazione della primazia della «natura» rispetto alla politica. Vediamo perché e quali conclusioni se ne debbano desumere.

II. 7. I *FACTA* DELLA NATURA

Al di là della logica giuridica, la resistenza del condannato a morte attesta la persistenza di un irriducibile nocciolo di autonomia individuale, che torna a farsi valere quando sono messe in discussione le ragioni essenziali, *vitali*, del singolo. Quella razionalità che, per amore della vita, ha motivato la rinuncia alla libertà originaria (la fuoriuscita dallo «stato di natura») torna, ancora per amore della vita, a determinare la disobbedienza (la riassunzione della libertà originaria, il ritorno in «stato di natura»). La razionalità economica – espressione essenziale della nostra costituzione naturale – si mantiene dunque salda-

re legittimamente una simile obbedienza, per determinate cause». Questa incoerenza terminologica – da ricondurre probabilmente allo scarto temporale della composizione dei testi – è verosimilmente indizio di quanto tutta questa materia sia per Hobbes problematica.

mente al comando delle nostre decisioni anche nello stato civile, al di là di qualsiasi cambiamento generato dal contratto (dall'istituzione dell'ordine politico). Che cosa comprova questo fatto, se non che l'instaurarsi dell'ordine politico non determina alcun mutamento nelle premesse fondamentali (antropologiche) che ne hanno imposto l'avvento? La natura umana non cambia, e resta lo sfondo immutabile della politica. Gli uomini restano, in stato civile, quali erano in «stato di natura»: esseri che concepiscono i propri simili come strumenti per «trarre onore e vantaggio» e gratificazione narcisistica («un'immagine più gradevole di sé»), esseri mossi da una insopprimibile «volontà di nuocersi l'un l'altro»²⁸.

Esistono, direbbe Kant, dei *facta* incoercibili, irredimibili. Questi *facta* sono le passioni, gli interessi e i desideri e, in particolare, la pulsione a vivere. Lo *ius in omnia*, che si dispiega liberamente – e rovinosamente – nello stato «naturale» di guerra, può essere imbrigliato ma non estirpato. La razionalità che dapprincipio considera utile rinunciarvi può riattivarlo se il calcolo di utilità lo raccomanda. Ciò comporta evidentemente un secco ridimensionamento dello statuto della politica, «negazione determinata» (e sempre revocabile) delle contraddizioni generate dalla natura. Quel che lo Stato si può prefiggere è tutt'al più una regolamentazione della natura, i cui dettami esso non può tuttavia ignorare e tanto meno violare. L'ordine politico è fragile, un artificio sempre minacciato dalla potenza del (dis)ordine naturale delle co-

²⁸ *Ivi*, pp. 19-23 (I, 2-3).

se. La pace, che la politica instaura, è essa stessa un fragile compromesso, costruito su un lembo di terra soggetto ai movimenti tellurici provocati dai bisogni, dalle passioni, dai desideri degli individui, scosse che in ogni momento potrebbero travolgerla, radendo al suolo l'edificio delle istituzioni e dei poteri costituiti. Se questo è vero, il buon sovrano non è che un abile (perché prudente) dispensatore di imposizioni e concessioni, capace di equilibrare tra loro le forze in conflitto. Con buona pace delle liturgie e delle forme che ne vorrebbero sacralizzare il ruolo, egli è in realtà in balia dei suoi sudditi, sempre pronti a riaprire il conflitto fondamentale dal quale la sovranità è scaturita. Onnipotente in apparenza, il sovrano è in effetti esposto a continue minacce. Il fatto che l'unica ragione dell'obbedienza sia la sua forza, genera il costante rischio che una forza maggiore lo spodesti.

Colui che suole essere considerato il massimo codificatore della sovranità assoluta ci appare ora piuttosto (è il rovescio della medaglia, troppo spesso perso di vista) il teorico dell'incoercibile potenza della società. La società, la collettività, la moltitudine degli uomini è sede di potenze originarie, inestirpabili. *L'imperium* è concesso, non è traslato. La politica vive sempre sotto condizione. Hobbes le attribuisce dunque uno *statuto minimo* e per questo è un autentico contrattualista. La ferrea e nuda logica dello scambio governa l'intero movimento della teoria (la fuoriuscita dallo «stato di natura», la continua tensione tra sovrano e sudditi, l'eventuale ritorno allo stato di guerra) e permane alla base dello Stato e del potere sovrano. Ciò significa che ci può ben essere

una tregua nel conflitto, ma mai una conclusione definitiva. Occorre che lo scambio soddisfi *qui e ora* i contraenti, altrimenti il conflitto (più o meno cruento) inevitabilmente ricomincerà. Sullo sfondo di questa interpretazione delle relazioni tra società e potere statuale non è difficile scorgere le vicissitudini del tempo storico, l'esperienza dei conflitti che scuotono la società inglese nel corso del Seicento, sullo sfondo della transizione alla modernità. Questi conflitti hanno insegnato che quando si determina una crisi organica, che investe la società nella sua struttura profonda, la sovranità deve prendere atto dell'affermarsi di nuove forze, deve riconoscerle e deve trasformare sé stessa in modo da soddisfare le loro istanze. O lo fa mediante un negoziato, o sarà travolta da una guerra. Il risultato comunque non cambierà. La politica non può avere la meglio sulla potenza primordiale («naturale») delle forze sociali, sulla loro capacità generativa (da cui la politica stessa sorge) e sugli sconvolgimenti che discendono dal loro esprimersi e modificarsi.

III

LOCKE, O DEL TRIONFO DEL PARTICOLARE

Cinquant'anni dopo Hobbes, Locke torna a cimentarsi con la teoria del contratto sociale, affidandone una nuova interpretazione alle pagine del *Secondo trattato sul governo*. La versione lockiana si presenta come una decisa rettifica della teoria di Hobbes, criticato da Locke in particolare per avere «confuso» tra loro «stato di natura e stato di guerra»²⁹. Queste critiche hanno suggerito la tesi secondo cui il contrattualismo lockiano rappresenterebbe una riformulazione “mite” della teoria di Hobbes. Dal fatto che Locke concepisca lo «stato di natura» come una condizione sostanzialmente pacifica (grazie alla effettiva vigenza della legge naturale, affermata a più riprese nel secondo capitolo del *Trattato*) parrebbe discendere un'idea meno truce della politica, chia-

²⁹ J. Locke, *Trattato sul governo* (1690), a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 2002 (I ed. 1974), p. 15 (§ 19).

mata ora a integrare (non già a sostituire) le strutture naturali della convivenza, di per sé in grado di assicurare la buona vita della collettività.

In realtà Locke non è così lontano da Hobbes per ciò che concerne il rapporto tra «stato di natura» e violenza, e nemmeno per quanto riguarda le premesse antropologiche di questa relazione. Dal fatto che ciascuno, in «stato di natura», sia giudice degli altrui torti ed esecutore delle pene che egli stesso ha stabilito (§§ 13, 87) segue anche per Locke che la condizione naturale (caratterizzata dalla «mancanza di un giudice comune»³⁰) degeneri *inevitabilmente* in quello stato di perenne insicurezza che è, già per Hobbes, lo stato di guerra. Locke ammette che «la forza, o una dichiarata intenzione di usarla, sulla persona altrui, quando non vi sia sulla terra un comune sovrano cui appellarsi, significa stato di guerra»³¹. Quanto all'antropologia soggiacente a queste rappresentazioni, l'immagine che Locke ne elabora non è affatto meno cupa di quella consegnata alle pagine del *De cive* o del *Leviathan*. Anche a suo avviso gli uomini sono per natura tendenzialmente «traviati dall'interesse»³² e «poco rispettosi dell'equità e della giustizia»³³. In realtà, per quel che concerne il nesso tra natura e violenza (e dunque anche il movimento che rende indispensabile l'instaurarsi dell'ordine politico) Locke si colloca in tutto e per tutto nel solco della riflessione hobbesiana. Proprio come in Hobbes, an-

³⁰ *Ivi*, p. 16 (§ 19).

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 91 (§ 124).

³³ *Ivi*, p. 90 (§ 123).

che nello «stato di natura» del *Secondo trattato* la guerra è virtualmente presente, come un fiume carsico sempre pronto a tornare in superficie.

III. 1. UN SOVRANO DI MAGGIORANZA

Le analogie non finiscono qui. Locke concepisce pure il contratto in un modo che ricorda da vicino il patto hobbesiano. Anche per lui la convenzione istitutiva dello stato civile si risolve nell'unica clausola della cessione della sovranità naturale a beneficio del sovrano: in una cessione che semmai si configura più piena di quanto non avvenga in Hobbes. «È dunque inteso che chiunque, uscendo dallo stato di natura, si unisca ad altri in una comunità, cede tutto il potere, necessario ai fini per cui tutti si sono uniti in società»³⁴. Così scrive Locke, con ciò implicitamente rimuovendo anche quel residuo di sovranità originaria che invece, come si ricorderà, Hobbes ritiene inestirpabile perché radicato nella fame di vita che ci costituisce in quanto forme viventi.

Ma il punto in cui le due teorie che stiamo considerando divergono in modo cruciale non è questo. Esso concerne il rapporto tra sovranità e base sociale, un rapporto che in Locke subisce una torsione *particolaristica*, in forza della quale la stessa logica del modello muta radicalmente. Cerchiamo di capire in che senso. Sin dall'inizio dell'ottavo capitolo, Locke argomenta a sostegno del principio di maggioranza.

³⁴ *Ivi*, p. 73 (§ 99).

Dopo l'istituzione dello «stato politico» – scrive nel § 95 – depositaria del «diritto di decidere per il resto» è la maggioranza dei contraenti il patto. La ragione di questo fatto risiede nella insostenibilità del vincolo di unanimità (dovuta alle inevitabili assenze dalle pubbliche assemblee e alle divergenze di opinioni e interessi). *Ad adiuvandum*, Locke impiega anche una metafora di stampo meccanicistico, che denuncia ascendenze hobbesiane. Il contratto ha trasformato la comunità in «un sol corpo», che, come tutti i corpi, non potrà che muoversi «nella direzione in cui lo spinge la forza maggiore», cioè, fuor di metafora, «il consenso della maggioranza»³⁵. A prima vista, il discorso parrebbe limitarsi al terreno procedurale. L'opzione maggioritaria sembra dettata da considerazioni tecniche e non contraddire il senso dell'operazione contrattualistica, volta a incanalare le volontà individuali entro un sistema di regole e di istituzioni capace di generare decisioni legittime, perché risultanti dal contributo di *tutte* le volontà coinvolte. La prevalenza della maggioranza si direbbe cioè un espediente convenzionalistico teso ad assicurare l'esercizio della sovranità collettiva. Sembra che Locke intenda suggerire precisamente questa interpretazione quando scrive che «il decreto della maggioranza è *considerato* decreto unanime»³⁶.

Lo sviluppo dell'argomentazione smentisce tuttavia questa ipotesi. Il testo mette in atto uno slittamento logico, per effetto del quale la maggioranza,

³⁵ *Ivi*, pp. 71-72 (§ 96).

³⁶ *Ivi*, p. 72 (§ 96; corsivo mio).

che sino a un certo punto è a buon diritto considerata come *rappresentante* della totalità, finisce con il *sostituirla*. Il risultato è facilmente intuibile. Detentrica della sovranità non è più la parte prevalente in quanto espressione del tutto, ma la parte prevalente in quanto tale, in quanto prevalente. Il rovescio della medaglia è la rottura dell'uguaglianza naturale e la subordinazione della minoranza alla maggioranza. Dimodoché il passaggio contrattuale non opera la trasformazione della libertà originaria («naturale») dei singoli in una struttura della decisione che di volta in volta cumuli simmetricamente le quote di sovranità individuale. L'esito del movimento è piuttosto la stabile scomposizione della collettività in due componenti, gerarchicamente ordinate.

Questo slittamento ha luogo in due momenti. In primo luogo l'assunzione del vincolo maggioritario è presentata come accettazione, da parte di ciascuno, dell'autorità della maggioranza. Chiunque sottoscriva il patto «si sottomette all'obbligo [...] di sottostare alle decisioni della maggioranza e farsene determinare»³⁷. La maggioranza in quanto tale (non perché convenzionalmente considerata espressione della collettività) è indicata come legittimo titolare del potere decisionale. Su questa base il contratto viene poi presentato come cessione della sovranità *alla maggioranza*, la quale ne diviene stabilmente depositaria: «è dunque inteso che chiunque, uscendo dallo stato di natura, si unisca ad altri in una comunità, cede alla maggioranza della comunità stessa tutto il

³⁷ *Ivi*, p. 72 (§ 97).

potere necessario ai fini per cui tutti si sono uniti in società»³⁸. Come si è detto, quello che in apparenza Locke mette in scena è un passaggio procedurale. Parrebbe anzi trattarsi di una versione coerentemente democratica del contratto, poiché il *Trattato* non ipotizza la cessione della sovranità naturale dei contraenti a un terzo. La maggioranza è pur sempre una parte della comunità, la quale parrebbe quindi restare sede della sovranità originaria. Sennonché, come si è cercato di mostrare, in gioco non è un principio formale, ma un processo materiale (l'attribuzione di una massa di poteri a una parte della collettività), motivato – come si dirà – da ragioni molto concrete. La maggioranza, *in quanto parte preponderante*, diventa il sovrano, acquista il diritto di decidere per il tutto e quindi di disporre della componente minoritaria, subordinata. Locke sembra lasciarsi sfuggire un'ammissione di questo laddove scrive che «ciò che dà origine a una società politica, e realmente la istituisce, non è se non il consenso di un certo numero di uomini liberi, capaci di una maggioranza»³⁹. Beneficiaria dell'intero movimento è la parte prevalente della comunità civile, la quale assume il potere, costruisce le istituzioni ed esprime il sovrano. Che la rappresenterà e tutelerà, anche in forza della subordinazione della minoranza.

³⁸ *Ivi*, p. 73 (§ 99).

³⁹ *Ibidem*.

III. 2. LO STATO, PER CASO

Se quanto si è sin qui osservato coglie nel segno, si può sostenere che l'argomento maggioritario fatto valere da Locke con lo scopo dichiarato di consentire al «corpo politico» di muoversi, serve in realtà a legittimare un *trasferimento di poteri* dal tutto (l'intera moltitudine dei contraenti) a una parte. È qui in gioco un processo di particolarizzazione che, come vedremo tra breve, Locke mette in atto anche in relazione ad altri, non meno cruciali aspetti della teoria. Prima di soffermarci in particolare su un secondo terreno coinvolto da questa stessa dinamica (si tratta del tema della proprietà, centrale nell'economia del *Trattato*), conviene tuttavia considerare brevemente come la prospettiva particolaristica informi di sé *in toto* la concezione lockiana della politica. Lo Stato stesso nasce, di per sé, per iniziativa di «alcuni» singoli: è il frutto di una decisione presa da un gruppo indeterminato di individui, costituitosi sulla base dell'accidentale convergenza delle loro volontà e dei loro interessi privati.

Locke non si preoccupa di rappresentare una fuoriuscita dallo «stato di natura» che abbia i caratteri della generalità e della necessità. Sottolinea, al contrario, la determinatezza e casualità della transizione. Il «corpo politico» si costituisce quando «un certo numero di uomini» decide di abbandonare lo «stato di natura». In questione è un non meglio precisato «gruppo di uomini», la cui decisione «non lede la libertà di tutti gli altri» per il semplice fatto che non li riguarda: essi «restano come prima nell'indipen-

denza dello stato di natura»⁴⁰. Ciò comporta che *sullo stesso territorio* potrebbero benissimo coesistere (ritrovandosi reciprocamente in «stato di natura») *più Stati*, ciascuno dei quali costruito da un diverso «gruppo». Sarebbe difficile esprimere in modo più nitido una concezione *privatistica* dello Stato, inteso in tutto e per tutto come un'*impresa*, fondata da individui accomunati da interessi e fini particolari. La logica *mercantile* dello schema contrattualistico ne risulta esaltata. Lo Stato (il politico) è qui un semplice strumento al servizio degli interessi privati (in particolare – come vedremo subito – di interessi economici, a cominciare dalla tutela della proprietà privata) di un «gruppo» (e, più precisamente, della sua parte maggioritaria).

III. 3. LA DIFESA DELLA «PROPRIETÀ»

Come si è accennato, la proprietà è l'altro tema in relazione al quale Locke ripete il passaggio dal generale al particolare, descritto a proposito del principio di maggioranza. Vediamo i termini di questa operazione. Il lettore del *Secondo trattato* è colpito dall'enfasi con cui Locke riconduce alla protezione della proprietà la stessa ragion d'essere dello stato civile. «Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà»⁴¹: formule equivalenti si ripetono in continuazione nel

⁴⁰ *Ivi*, p. 71 (§ 95).

⁴¹ *Ivi*, pp. 90-91 (§ 124).

breve sviluppo dell'opera. È noto, d'altra parte, che il concetto lockiano di proprietà è caratterizzato da una grande estensione semantica. Esso ricomprende al suo interno *tutto quanto ha valore* per gli esseri umani: la vita stessa e la libertà, prima ancora che i beni materiali. Tenuto conto di tale concezione, quella che avrebbe potuto apparire una spiacevole ossessione (una sorta di smania proprietaria) sembra tutt'al più un'infelice scelta terminologica. Infelice e forse anche rivelatrice, dal momento che definire la libertà, il corpo (§ 44) e la vita stessa come oggetti di possesso si direbbe indice di una inequivocabile – e alquanto sgradevole – propensione ad assolutizzare l'importanza dell'avere. Quello di Locke è un mondo concepito *sub specie proprietatis*, simile, per dirla con Marx, a un gigantesco cumulo di merci. Ma insomma, quel che conta è soprattutto che la costituzione dello Stato tenda alla tutela di fini molteplici e indiscutibilmente sommi, non riducibili alla ricchezza materiale.

Un'altra conseguenza dell'accezione larga di «proprietà» merita di essere sottolineata. Il fatto che «proprietà» denomini un insieme ampio, nel quale sono incluse anche la vita e la libertà dei singoli contraenti, sembrerebbe attestare l'ispirazione autenticamente giusnaturalistica della teoria. Lo Stato viene istituito per tutelare la vita e la libertà, prima ancora che possessi e ricchezze. Se questo è vero, le funzioni di salvaguardia svolte dalla politica riguardano ciascun singolo indistintamente, essendo in questione valori e diritti fondamentali di cui ciascuno è «per natura» titolare.

In realtà, anche a questo riguardo si verifica quanto si è osservato a proposito del rapporto tra sovranità e moltitudine e della funzione svolta dal principio di maggioranza. Nuovamente accade che la logica del discorso lockiano proceda in una direzione del tutto diversa da quella che ci si sarebbe attesi, promuovendo un esito particolaristico ed escludente. Ciò avviene per effetto di due circostanze. In primo luogo proprio un'accezione spropositatamente ampia del concetto di proprietà consente di legittimare l'esclusione di una parte della collettività dalla tutela di alcuni diritti fondamentali, rubricati sotto questa denominazione. Se anche la vita è «proprietà», la tutela della vita dei cittadini costituirà un sufficiente fondamento di legittimazione delle decisioni sovrane (vincolate al rispetto della proprietà in senso lato), anche nel caso in cui esse violassero altre componenti delle «proprietà» individuali (la libertà o i possessi materiali).

La seconda modalità – specularmente opposta – è altrettanto degna di nota. Locke non è coerente nell'impiego del concetto di «proprietà». Talvolta il *Trattato* utilizza questo termine nel senso corrente e ristretto, cioè in riferimento alle sole ricchezze materiali, ai «beni» posseduti dai cittadini. Basti un esempio. All'inizio del § 139 Locke scrive: «Quali che siano le mani a cui è affidato, il governo riceve il suo mandato a questa condizione e a questo fine: che gli uomini abbiano proprietà e sicurezza dei loro beni». In questo caso, la proprietà che lo Stato ha il compito di salvaguardare è da intendersi nel senso corrente (stretto) del termine. È la proprietà *dei beni* posse-

duti dai cittadini. Non a caso lo sviluppo dell'argomentazione concerne i limiti dell'autorità militare, non legittimata a prelevare nemmeno un quattrino dalle tasche della truppa: «il generale, che può condannarlo a morte per diserzione o per non aver eseguito gli ordini più disperati, non può, con tutto il suo assoluto potere di vita o di morte, disporre di un centesimo di proprietà di quel soldato o impossessarsi di una briciola dei suoi beni»⁴². In questo caso, il principio che affida allo Stato il compito prioritario di proteggere la proprietà sancisce il primato della ricchezza materiale, dotata in quanto tale (indipendentemente dalla quantità) di un valore incommensurabile a quello di ogni altra cosa, compresa la vita. Non è difficile cogliere il senso di questo ulteriore movimento di particolarizzazione, in forza del quale la ricchezza materiale assume il ruolo di un feticcio, diviene il luogo simbolico in cui consiste l'essenza dell'umano. Dalla inviolabilità di una «proprietà» intesa come nome comune dei diritti naturali si è passati alla inviolabilità della proprietà *stricto sensu*. Da un'idea della politica come salvaguardia della «proprietà» dei diritti si è passati a una concezione della politica come consacrazione del diritto di proprietà.

⁴² *Ivi*, p. 102 (§ 139). Per altre occorrenze analoghe, cfr. i §§ 192 e 228.

III. 4. LA FAVOLA DELLA MONETA E L'ACCUMULAZIONE ORIGINARIA

La dinamica fondamentale di particolarizzazione non consiste tuttavia in questo lavoro semantico inerente al concetto di proprietà, ma ha luogo sulla base di esso. Il riferimento alla proprietà in senso stretto impone di chiedersi a beneficio di chi concretamente operi la salvaguardia della proprietà dei beni materiali. Come si è detto, il fatto che la sovranità tuteli la proprietà di ciascuno *in senso lato* non garantisce che siano protette, *per ciascuno*, le sue singole articolazioni. In effetti, per quanto concerne la proprietà in senso stretto capita precisamente il contrario. Tutta l'argomentazione lockiana mira a legittimare l'accumulazione illimitata di beni da parte di alcuni e il conseguente spossessamento di altri. È qui, con tutta evidenza, che la logica particolaristica del contrattualismo lockiano, sottesa già all'assunzione del principio di maggioranza, attinge il suo risultato decisivo.

Il ragionamento di Locke in tema di proprietà materiale muove da premesse rigorosamente universalistiche. Tutti gli esseri umani (e a maggior ragione tutti i sottoscrittori del patto) hanno il diritto di appropriarsi dei mezzi necessari al proprio sostentamento. Sia la legge naturale sia la Scrittura accordano a ciascuno il «diritto alla sopravvivenza, e dunque a cibo, bevanda e a tutto ciò che natura offre per la loro sussistenza»⁴³. L'approdo del discorso ribalta tuttavia questo presupposto, in virtù di un vero capola-

⁴³ *Ivi*, p. 22 (§ 25).

voro di sapienza argomentativa che sovverte i vincoli posti dal diritto naturale e conduce alla legittimazione dell'accumulazione illimitata a beneficio di alcuni (con ogni probabilità, della *parte prevalente*, detentrica del monopolio della decisione) e dello spossamento di altri (che tuttavia non potranno lamentarsi, continuando comunque a disporre della libertà o del proprio corpo o della vita, cioè delle altre componenti della loro «proprietà» *lato sensu*).

Proviamo a ripercorrere rapidamente l'argomentazione lockiana, a partire dall'affermazione dei ferrei vincoli posti dalla legge naturale all'appropriazione individuale. Questi vincoli concernono l'accumulazione di proprietà materiali, dapprincipio tassativamente limitata dal divieto di sprecare beni utili alla vita e al benessere degli uomini. «Quanto ciascuno può usare a vantaggio della propria vita, *prima che si deteriori*, tanto col suo lavoro può appropriarsi; quanto da ciò eccede è più di quanto gli spetta e appartiene ad altri»⁴⁴. A prima vista, questo sistema di limiti garantisce la distribuzione equa delle risorse nella misura in cui parrebbe imporre il rispetto del diritto naturale alla sopravvivenza di cui ciascuno è per natura titolare. Sennonché proprio l'aver incentrato l'argomento sulla clausola del non-deperimento schiude una via di fuga verso esiti paradossali.

Se i beni accumulati non deperiscono, ogni limite all'accumulazione viene meno. Non è proprio questo il caso della ricchezza monetaria? Che cosa caratterizza l'oro e l'argento, se non il fatto che li si «può

⁴⁴ *Ivi*, p. 26 (§ 31; corsivo mio).

accumulare senza far torto a nessuno, dato che quei metalli non si deteriorano né vanno perduti nelle mani del possessore»⁴⁵? Ne segue che l'accumulazione di patrimoni finanziari non viola alcun precetto. D'altra parte, qualora si obiettasse che questa innovazione genera evidentemente effetti perversi (la formazione di grandi ricchezze sconvolge l'equilibrio garantito dai vincoli posti dalla legge naturale, e lo sviluppo di un'economia monetaria mette a repentaglio lo stesso diritto individuale alla sopravvivenza), il resoconto lockiano contemplerebbe una risposta all'altezza del problema. Il valore del denaro sorge da una convenzione, è frutto del consenso degli uomini, cosicché si devono ritenere legittime anche le conseguenze del suo impiego, compresa la disuguaglianza dei possessi. «Poiché oro e argento, essendo di poca utilità per la vita dell'uomo in confronto a cibo, vestiario e mezzi, acquistano il loro valore soltanto dal consenso degli uomini [...], è evidente che gli uomini hanno concordemente accettato che la terra fosse posseduta in modo sproporzionato e ineguale»⁴⁶. In definitiva, «ciò che non esito ad affermare è che la stessa legge della proprietà – che cioè ciascuno possieda tanto quanto può usare – varrebbe ancora nel mondo [...] se l'invenzione della moneta e la tacita convenzione onde gli uomini le attribuiscono un valore non avesse introdotto, per comune consenso, possedimenti più ampi, e creato il diritto su di essi»⁴⁷.

⁴⁵ *Ivi*, p. 38 (§ 50).

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 29-30 (§ 36).

III. 5. LA RIMOZIONE DEL LAVORO

Si tratta di un'argomentazione geniale, grazie alla quale Locke riesce a tenere insieme rigorosi vincoli giusnaturalistici e condizioni che si contrappongono loro frontalmente. Ma per accreditare questo argomento egli fornisce un resoconto non plausibile, incentrato sulla duplicazione della funzione della moneta, presentata non solo come misura e segno del valore dei beni esistenti, ma anche come un bene di per sé dotato di un valore strumentale: in termini economici, non soltanto come un «valore per lo scambio», ma anche come un «valore d'uso».

Dapprincipio Locke istituisce una piena corrispondenza tra valore e utilità, con ciò riconoscendo che nell'economia naturale esistono soltanto valori d'uso. «L'intrinseco valore delle cose [...] dipende solo dalla loro utilità per la vita dell'uomo»⁴⁸. D'altra parte è convinto che l'origine di tale valore-utilità risieda, in massima parte, nel lavoro umano. Il *Trattato* contiene a questo riguardo affermazioni di straordinaria forza, che ricordano alcune pagine del *Capitale*, nelle quali Marx sostiene che la quasi-totalità della ricchezza esistente è costituita da lavoro morto (suggerendo che andrebbe per questo restituita alla classe sociale che lo ha erogato): «si vede fino a che punto il lavoro costituisca la parte di gran lunga maggiore del valore delle cose di cui fruiamo in questo mondo»⁴⁹. «Se vogliamo giustamente valutare le cose

⁴⁸ *Ivi*, p. 30 (§ 37).

⁴⁹ *Ivi*, p. 34 (§ 42).

come ci giungono fra mano, e calcolare i diversi costi, distinguendo quel che di esse è dovuto esclusivamente alla natura e quello che è dovuto al lavoro, vedremo che nella maggior parte dei casi il novantanove per cento dev'essere attribuito al lavoro»⁵⁰. Che cosa sarebbe lecito attendersi muovendo da queste premesse?

Se fosse conseguente, Locke dovrebbe riconoscere che – mediata o meno dallo scambio monetario – l'accumulazione di valore consiste nell'accumulazione di frutti del lavoro e dunque nell'appropriazione di prodotti del lavoro altrui. Dovrebbe riconoscere almeno questa circostanza, se non anche che è qui implicita la possibilità di controllare e sfruttare il lavoro vivo *nel momento della sua erogazione*. Evocare anche soltanto l'appropriazione di frutti del lavoro altrui avrebbe comportato tuttavia qualche inconveniente. Avrebbe reso arduo sostenere che gli uomini abbiano fornito il proprio consenso all'abolizione dei limiti posti dalla legge naturale all'appropriazione individuale. E avrebbe dunque ostacolato la legittimazione dell'accumulazione illimitata di patrimoni privati. Dichiarare la connessione (anzi l'identità) tra una massa di denaro e la quantità di lavoro compiuto per produrre i beni in cambio dei quali il denaro è stato ottenuto avrebbe comportato svelare il carico di violenza sotteso alla creazione di grandi ricchezze. Questo avrebbe impedito di presentare come non traumatico (consensuale) il passaggio da un'economia naturale, caratterizzata dalla distribuzione armo-

⁵⁰ *Ivi*, p. 33 (§ 40).

nica delle risorse, a un'economia monetaria, segnata da ineguaglianze e sproporzioni. Perché mai gli uomini avrebbero acconsentito a questa nuova condizione, cioè alla drammatica rottura dell'equilibrio originario, che garantiva a tutti sopravvivenza e indipendenza?

Il resoconto lockiano dell'invenzione consensuale del denaro serve a rispondere a questa domanda. Locke vede bene che, di per sé, il criterio del non-deperimento (in base al quale è lecito accumulare beni nella misura in cui non li si spreca) non risolve il problema. Il fatto che esista qualcosa di non deperibile (dunque, di liberamente accumulabile) non basta a spiegare perché lo scambio abbia luogo: dev'esserci qualcosa in più perché possa apparire conveniente alienare valori d'uso, oggetti *utili*. Questo qualcosa in più, grazie al quale si verifica lo scambio tra beni e denaro, risiede, secondo Locke, nella materia di cui il denaro è composto. La moneta del *Trattato* non è soltanto un segno del valore delle merci. È dotata essa stessa di valore *in virtù delle sue caratteristiche materiali*. Perché si verificarono i primi scambi tra valori d'uso (prugne, pecore o lana), accomunati dal difetto della deperibilità, e valori per lo scambio (moneta), «non deteriorabili» ma «di poca utilità per la vita dell'uomo in confronto a cibo, vestiario e mezzi»⁵¹? Perché – immagina Locke – a colui che cedette le proprie prugne «piaceva il colore» del «pezzo di metallo» che gli veniva offerto in pagamento; colui che alienava le pecore amava le conchi-

⁵¹ *Ivi*, p. 38 (§ 50).

glie; e colui che vendette la lana fu abbagliato dai riflessi di «un sassolino luccicante»⁵².

Le monete sono *anche* begli oggetti e la loro bellezza è, di per sé, un valore. È dunque vero che chi aliena pecore o lana cede valori d'uso, ma lo fa in cambio di oggetti *anch'essi a loro modo utili*, in quanto gradevoli. E qui si compie il miracolo. Se è vero che lo scambio avviene *tra valori d'uso*, si può affermare che esso coinvolge qualità equivalenti (o quanto meno comparabili). Ma c'è una differenza fondamentale: solo alcuni beni scambiati contengono lavoro. Le pecore, le prugne, la lana contengono il lavoro del pastore, del contadino, del tessitore. Le conchiglie, i sassolini luccicanti il bel pezzo di metallo, no. Ecco che allora l'«invenzione della moneta»⁵³ (o meglio: l'invenzione di Locke in ordine alla nascita della moneta) rivela la sua potenza operativa. Dapprima Locke stabilisce una corrispondenza tra la quantità di valore esistente e la quantità di lavoro erogato per produrlo. Adesso l'irruzione di una massa di valore *non prodotto dal lavoro* sconvolge la situazione di partenza, determinando la *duplicazione dello stock dei valori esistenti*. L'accumulazione di proprietà ne risulta sdrammatizzata e ciò, secondo Locke, spiega la legittimazione consensuale del nuovo stato di cose. È quasi una replica del racconto biblico della pioggia di manna. L'epifania di valori naturali sommerge l'umanità con una massa di beni gratuiti tale da far dimenticare – in questa fase inaugurale – l'esperienza della

⁵² *Ivi*, p. 37 (§ 46).

⁵³ *Ivi*, p. 30 (§ 36).

fatica connessa alla produzione di reali valori d'uso. L'euforia generata da questo dono mette in moto la dinamica dello scambio mercantile e decreta la nascita dell'economia monetaria. «Così nacque l'uso del denaro, qualcosa di durevole che gli uomini potevano conservare senza che si deteriorasse, e che per comune consenso poteva essere preso in cambio dei veri e propri, ma deteriorabili, beni di sussistenza»⁵⁴.

Si tratta indubbiamente di una narrazione geniale, nella quale Locke dà prova di una straordinaria immaginazione teorica. Ma si tratta anche di un resoconto non plausibile, in cui le scelte degli attori appaiono irragionevoli (come credere che il pastore possa voler cedere «pecore per conchiglie», giorni di duro lavoro in cambio di futili orpelli?) e in cui rimane incomprensibile un dettaglio banale ma al tempo stesso decisivo (che cosa impedisce al pastore di recarsi egli stesso sulla riva del mare alla ricerca di qualche bella conchiglia e di appropriarsene *senza dovere dar nulla in cambio?*). Il punto è che tutto questo racconto cela un gigantesco rimosso. L'accumulazione di grandi proprietà è in realtà un *prius* rispetto all'invenzione della moneta e allo sviluppo di un'economia monetaria che si impone precisamente *in conseguenza* del fatto che grandi ricchezze chiedono di esser messe in movimento allo scopo di crescere ulteriormente. Tutto il ragionamento di Locke si sviluppa sullo sfondo di una vicenda storica contrassegnata dal protagonismo dell'accumulazione proprietaria (si pensi al ricorrente riferimento del *Trattato* alle *enclos-*

⁵⁴ *Ivi*, p. 37 (§ 47).

ures [§§ 26, 48 ecc.], tutt'altro che incruento paradigma dell'incipiente modernizzazione), assunto come un dato indiscutibile, ancorché problematico. L'esigenza di procurare a questo elemento una legittimazione coerente con i vincoli posti dal modello contrattualistico comanda l'ipotesi dell'invenzione consensuale della moneta su base ludica o estetica. Quale che sia il grado della sua plausibilità, importa qui coglierne il significato essenziale, che consiste evidentemente nella legittimazione di uno stato di cose specularmente opposto alla condizione originaria, plasmata dalla legge naturale. Dopo l'invenzione della moneta sono legittime ineguaglianze, sproporzioni, accumulazioni che in precedenza avrebbero costituito usurpazioni. È legittima cioè una distribuzione squilibrata della ricchezza sociale a beneficio di una parte della collettività. La logica della particolarizzazione consegue così il proprio trionfo, nella misura in cui informa di sé la materia cruciale agli occhi di Locke: quella proprietà in senso stretto per la salvaguardia della quale, come si è visto, la politica prende forma, sovvertendo la condizione naturale degli uomini.

III. 6. LOCKE CONTRO HOBBS: DAL GENERALE AL PARTICOLARE

Grazie a questa macchina da guerra, il particolare trionfa. Alcuni (e sembra possibile arguire: la maggioranza, che dispone anche della sovranità; con il che si comprende la *ratio* della logica maggioritaria

della teoria) possono aggiudicarsi l'intera ricchezza della collettività. Per ciò stesso, agli altri non rimane nulla, salvo la vita, il possesso del corpo (Marx direbbe: della propria forza-lavoro) e, nel migliore dei casi, una libertà astratta. Il combinato disposto tra logica maggioritaria e giustificazione dell'accumulazione illimitata, *via* fondazione consensuale della moneta, permette a Locke di trasformare il modello contrattualistico in uno strumento di legittimazione del dominio di una parte della collettività sull'altra. E di presentare come non problematica quella che, discutendo proprio del *Trattato*, Crawford Macpherson definì «la contraddizione dell'individualismo», in conseguenza della quale «la piena individualità di alcuni è prodotta attraverso il consumo dell'individualità di altri»⁵⁵.

Il contratto lockiano è un potente strumento di legittimazione dei mutamenti che scandiscono la modernizzazione. È un dispositivo che esemplifica, rappresentandolo come armonico, il passaggio dal generale (tutti liberi, autonomi e in possesso delle risorse sufficienti a una buona vita) al particolare (alcuni dotati di poteri decisionali e d'ingenti patrimoni); il passaggio dal primato del diritto a quello dell'interesse, dalla libertà degli eguali all'organizzazione gerarchica dei poteri e alla distribuzione ineguale delle risorse. In questo senso, considerando la sequenza dei loro contributi teorici nel quadro della

⁵⁵ C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano 1973, p. 295.

storia del contrattualismo moderno, si può dire che Locke *perfeziona* Hobbes.

Hobbes aveva creato un dispositivo generalista. Tutti gli individui erano stati da lui ridotti ad animali assetati di vita e di gratificazioni. Questo gesto inaugurale aveva comportato, da una parte, una vigorosa affermazione dell'eguaglianza degli uomini e, dall'altra, il riconoscimento della loro incoercibile potenza. La politica deve fare i conti con i bisogni del vivente. Questo significa che tutti gli individui, indistintamente, costituiscono un potenziale contraltare del sovrano. Locke raccoglie solo una parte di questa eredità. Sottoscrive l'idea della potenza della società rispetto al potere politico (come dimostra inequivocabilmente l'assunzione della logica del mandato e la teorizzazione del diritto di resistenza). Ma declina questa idea in chiave particolaristica, sulla base della scomposizione della collettività sociale in una componente dotata di poteri e di ricchezze e in un'altra priva degli uni e delle altre. È un progresso teorico? Se si giudica in base all'attualità delle singole teorie (intendendo con ciò la loro attitudine a riflettere e sistematizzare aspetti salienti del movimento storico), indubbiamente sì. L'egualitarismo hobbesiano non è in grado di interpretare sino in fondo le trasformazioni in atto nella transizione alla modernità. Se per un verso rende conto dei conflitti che le innescano e le accompagnano, per l'altro non fornisce una chiave capace di spiegare la soluzione cui esse mettono capo: la forma determinata di società (la divisione delle risorse e delle funzioni) e il corrispondente assetto dei poteri statuali.

La caratterizzazione hobbesiana del valore cruciale che la politica ha il compito di tutelare è la riprova di questo dato di fatto. Il problema non è più – come Hobbes riteneva – proteggere la vita. Anzi, in qualche modo, l'idea che la vita sia il bene fondamentale di cui farsi carico confligge con le necessità di un tempo che richiede la massima efficienza nella valorizzazione (cioè nella trasformazione in valore) di ogni risorsa (vita compresa). Confligge con tali necessità proprio per la sua connotazione egualitaria. Tutti siamo in primo luogo viventi e interessati alla nostra vita. Sennonché questa caratteristica impedisce di introdurre (di legittimare) quelle distinzioni che il movimento economico invece esige. L'opzione lockiana per la proprietà risolve il problema, proprio perché consente (giustifica) la scomposizione della collettività secondo logiche funzionali allo sviluppo. In questo senso Locke supera Hobbes. Sotto le sue mani il modello contrattualistico si evolve in forme coerenti con i processi in atto. Si tratta ora di vedere quali repliche susciterà il suo contributo. In effetti, l'aver puntato tutto sull'efficacia operativa del dispositivo (sulla sua coerenza con il movimento reale) comporta l'inconveniente di una scarsa attenzione verso i criteri dell'equità e della giustizia. Non per caso a Rousseau il contratto di Locke appare una *défaillance* a questo riguardo, così come la nascita della proprietà rappresenta ai suoi occhi l'atto di nascita della violenza e dell'iniquità.

IV

ROUSSEAU: LA RIVINCITA DELLA STORIA

Rousseau, si può dire, riprende il discorso sul contratto sociale nel punto in cui Locke lo ha lasciato. Tutta la sua ricerca sul terreno politico può essere intesa come una riflessione sulle insidie della libertà individuale: o meglio, come un'indagine sulla sua complessità. È proprio perché intende fare tesoro della lezione lockiana che Rousseau rifiuta una semplificazione del tema. Il modello contrattualistico lasciato in eredità dal *Secondo trattato* appare ai suoi occhi un sofisticato dispositivo finalizzato a legittimare la violazione dei diritti «naturalisti» di una parte della collettività. Ciò che il testo lockiano dimostra è che – se assolutizzata e sganciata dai vincoli posti dai principi di eguaglianza e di giustizia – la libertà individuale si riduce all'affermazione di interessi particolari, divenendo fonte di effetti perversi. Da qui, a giudizio di Rousseau, l'esigenza di ripensare il rapporto tra libertà individuale e collettiva, tra libertà e giusti-

zia, tra libertà e ragione. È questo il retroscena teorico del *Contrat social*, un retroscena dal quale derivano – come si vedrà – il ripudio dello schema contrattualistico e la sua radicale delegittimazione.

IV. 1. I RISCHI DELL'AUTONOMIA INDIVIDUALE

Rousseau ritiene che l'uso (l'abuso) della libertà da parte degli individui in società possa generare due ordini di rischi. In primo luogo, com'è intuitivo, può causare la lacerazione della collettività che, in conseguenza del cattivo uso delle facoltà o dei poteri individuali, può diventare sede di violenza e di ingiustizia. Come mostra la teoria di Locke, dalla libertà dei singoli, non adeguatamente regolata, sorgono ineguaglianze e dipendenza personale. È il paradosso di una libertà che produce il suo opposto.

Meno scontato è l'altro possibile effetto perverso dell'autonomia individuale. Rousseau muove dal presupposto che ciascuno voglia il proprio bene. «Si vuole sempre il proprio bene», «e non dipende da nessuna volontà di acconsentire a qualcosa di contrario al bene di chi la vuole»⁵⁶. In questo senso, tra libertà e razionalità sussiste, a suo giudizio, un nesso necessario. Capita tuttavia spesso che, nel compiere una scelta, si commettano degli errori in conseguenza dei quali si peggiora la propria situazione o, addirittura, si compromette la propria libertà. In questo

⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Feltrinelli, Milano 2003, p. 97 (II, 3); p. 93 (II, 1).

caso si ha una scelta solo apparentemente libera, poiché in realtà si contraddice la propria volontà, per definizione correlata al proprio interesse «bene inteso». Sul terreno politico tale eventualità appare a Rousseau particolarmente grave, in quanto la libertà è un bene inalienabile, costitutivo della personalità di ciascuno. Un ordine politico che non eviti il rischio di scelte apparentemente autonome ma in realtà fonte di eteronomia è quindi, ai suoi occhi, un cattivo ordinamento, privo di legittimità.

Com'è facile intendere, questo filo di ragionamento conduce a mettere in discussione la competenza individuale nella scelta politica e – di qui – a rifiutare la logica del modello contrattualistico. Spesso gli individui commettono errori: mal consigliati dal loro egoismo, tendono a compiere scelte *irrazionali* (vantaggiose nel breve periodo ma svantaggiose nel medio o nel lungo) e in definitiva *autolesioniste*. Per tutto quello che si è sin qui osservato, Rousseau non considera le scelte di un egoista irrazionale espressione di libertà. Come vedremo, questo elemento svolge un ruolo cruciale nel suo ragionamento, e costituisce la ragione fondamentale del suo rifiuto della logica contrattualistica.

IV. 2. LA NECESSITÀ DI UNA PALINGENESI

Ma procediamo con ordine. Qual è, secondo Rousseau, la fonte di questi rischi? Che cosa, in particolare, determina le scelte autolesioniste dei singoli? Nel chiamare in causa la loro «irrazionalità», Rousseau

non allude soltanto a un'insufficiente capacità di *calcolo* (ad un *deficit* di razionalità strategica), ma anche – al tempo stesso – a una carenza *morale*. Ritiene cioè che la responsabilità di scelte politiche sbagliate incomba su una lacuna che coinvolge sia la razionalità «rispetto allo scopo», sia quella «rispetto al valore». Non è difficile intuire perché, in questo caso, egli non creda di dovere distinguere tra queste due dimensioni della razionalità. Rousseau pensa che le sorti di tutti i membri di una società siano indissolubilmente legate tra loro: che, per dir così, si vinca o si perda tutti insieme, che – al di là delle apparenze – non sia possibile (se non nel breve periodo) che alcuni guadagnino mentre altri perdano, o addirittura che alcuni traggano vantaggio dalle perdite altrui. Per questo l'astuzia del *free rider* gli appare miope e ingannevole; per contro, egli è convinto che il buon cittadino, che ha a cuore il bene comune, non sia soltanto moralmente lodevole, ma anche meglio attrezzato nella tutela dei propri interessi (che, evidentemente, concepirà secondo criteri sociali, nel rispetto delle regole del vivere civile).

Naturalmente si potrebbe osservare che è Rousseau a sbagliare, in questo caso, pretendendo di non tener conto della struttura antagonistica della società, cioè del *fatto* che la società moderna funziona distribuendo inegualmente i costi e i benefici della cooperazione sociale e del conflitto. Il punto è che a Rousseau non interessa soltanto analizzare il funzionamento della società esistente, ma anche criticarlo. In una prospettiva critica questo dato di fatto può legittimamente essere censurato: o per ragioni morali, o soste-

nendo che, oltre a essere iniqua, la distribuzione ineguale di oneri e vantaggi genera – nel medio-lungo periodo – effetti negativi (o comunque meno positivi di quelli prodotti da una distribuzione egualitaria, quale quella che, per l'appunto, Rousseau invoca).

Responsabile della frequente tendenza a scegliere male è dunque, secondo Rousseau, la scarsa razionalità *morale e strategica* degli individui. Ricondotto al terreno delle metafore proprie del modello contrattualistico, questo *deficit* di razionalità rinvia allo «stato di natura»: una vicenda di progressiva corruzione, nella quale hanno via via preso il sopravvento le invidie, le smanie di ricchezza e di potere, l'ineguaglianza e la sopraffazione. Pur muovendo a Hobbes l'accusa di avere diffamato il genere umano spacciando per naturale l'antropologia storica, Rousseau non opera poi in modo molto diverso, se si considera che anche il suo «stato di natura» (certo, non quello «originario», ma pur sempre quello che gli uomini hanno prodotto mercé le loro reciproche relazioni) presenta il trionfo dei vizi e della violenza. Tutto ciò consegna alla politica (al contratto) un compito ben preciso: non si tratta soltanto di uscire dallo «stato di natura» modificando l'organizzazione delle comunità, immettendo strutture istituzionali, regole e poteri. Si tratta, prima di questo, di *modificare gli uomini*, depurandoli dalle scorie che, nel tempo dello «stato di natura», ne hanno via via deturpato l'anima.

L'accesso allo stato civile è mediato dal contratto, ma, per segnare davvero la fuoriuscita dalla condizione naturale (e ormai ferina) e l'inizio della condizione in senso proprio politica, il contratto non può limi-

tarsi a promuovere una nuova economia dei poteri (il passaggio dalla sovranità individuale diffusa alla sovranità comune accentrata). Deve altresì operare – o comunque suppone – il mutamento della materia prima della politica. Senza una soluzione di continuità rispetto allo «stato di natura», che determini la *renovatio hominis*, non c'è ingegneria istituzionale o algebra delle forze che tenga, a giudizio di Rousseau. O il «passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto importante, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e dando alle sue azioni la moralità di cui prima erano prive»⁵⁷, o la nascita di nuovi poteri si limiterà a modificare il rapporto delle forze esistenti *senza con ciò por fine alla condizione naturale*. O il contratto trasforma l'uomo in un essere capace di sentire la voce del dovere e della ragione, togliendo di mezzo l'«animale stupido e limitato», preda dell'«impulso fisico»⁵⁸, che era in «stato di natura», o la politica mancherà l'obiettivo e si limiterà a stendere una turpe maschera sulla violenza hobbesiana che affligge il perdurante «stato di natura».

A guardar bene, l'idea d'una palingenesi affidata al contratto pone un serio dilemma logico, peraltro caratteristico del modello contrattualistico. Di una palingenesi c'è bisogno per uscire da una *histoire naturelle* fatta di corruzione, violenza e sopraffazione: ma come possono volerla uomini corrotti, che proprio perché tali debbono essere trasformati? È

⁵⁷ *Ivi*, p. 85 (I, 8).

⁵⁸ *Ivi*, pp. 85-86 (I, 8)

una circolarità insita nello schema contrattualistico. Per uscire dallo «stato di natura» occorre un contratto che a sua volta implica doti (connesse alla razionalità economica e morale) che, se attive, avrebbero risolto da sé i problemi dello «stato di natura». Per parte sua, Rousseau abbozza un ragionamento che può sciogliere l'*impasse*. «Io – scrive introducendo il capitolo dedicato al «Patto sociale» – suppongo gli uomini giunti al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura prevalgono con la loro resistenza sulle forze che ogni individuo può usare per mantenersi in tale stato»⁵⁹. S'intravede l'esperienza del duro apprendistato nel corso del quale gli uomini hanno dovuto fare i conti con le disastrose conseguenze dell'egoismo e dei conflitti senza regole propri dello «stato di natura». L'idea – che Kant espliciterà, dichiarando che solo in capo a «ripetuti tentativi falliti» il genere umano è riuscito a imboccare la strada del progresso⁶⁰ – è quella di una ragione che *cresce e si rafforza nel tempo* alle prese con gli effetti perversi dell'irrazionalità. A salvare la coerenza del modello è dunque la storia, l'ingrediente che, come si dirà, informa di sé tutto il discorso rousseauiano: è il colpo di genio consistente nel trasformare in un processo quello «stato di natura» che Hobbes e, in parte, anche Locke avevano rappresentato come una scena statica.

⁵⁹ *Ivi*, p. 78 (I, 6).

⁶⁰ Cfr. I. Kant, *Congetture sull'origine della storia umana* (1786) in *Id., Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1965 (I ed. 1956), p. 205, nota.

IV. 3. UNA SOCIETÀ DI ATOMI IDENTICI

La necessità di una trasformazione radicale degli individui al momento del passaggio in stato civile implica che nel contrattualismo rousseauiano il vincolo della «alienazione totale» (cioè della piena rinuncia, da parte di ciascuno, alla propria sovranità naturale) sia preso alla lettera e applicato con un rigore che non trova riscontri negli altri autori di questa tradizione. L'«alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, in favore di tutta la comunità»⁶¹ è per Rousseau l'unica clausola del contratto sociale proprio perché risolve in essa, senza residui («senza riserve»), la condizione prepolitica dei contraenti (cancellando in realtà, come sappiamo, ogni elemento del precedente ordine *politico*). Sulla base di questa negazione assoluta della condizione «naturale», la ragione è in condizione di dare forma a un ordinamento sociale-politico *perfetto*, nel quale la coesione della comunità è garanzia di libertà collettiva e individuale e il bene comune coincide con l'interesse delle parti. Una parte del *Contratto sociale* è dedicata alla descrizione di questo capolavoro della razionalità politica che segna il trionfo della moralità e dell'amor di patria, della giustizia e dell'«interesse bene inteso». Lasciatasi per sempre alle spalle la brutalità dello «stato di natura», la comunità dei *citoyens* governa sé stessa secondo i dettami della *volonté générale*, quelle *lois* per mezzo delle quali la «*raison publique*» provvede alla buona vita della collettività, conciliando tra loro eguaglianza e libertà.

⁶¹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 79 (I, 6).

Si potrebbe osservare come anche questo quadro di perfezione racchiuda un paradosso. Per un verso, la piena realizzazione del modello suppone una coesione del corpo politico talmente forte da cancellare la pluralità dei suoi membri. L'immagine del «popolo più felice del mondo», che sbriga «gli affari di Stato» nel segno della più completa unanimità (il primo che propone una legge «non fa che dire ciò che tutti hanno già sentito; e non occorrono né intrighi né eloquenza per far diventare legge ciò che ognuno ha già deciso di fare»⁶²), autorizza il sospetto che per il bene della comunità (nel nome della sua unità e armonia) Rousseau non esiti a togliere di mezzo la molteplicità dei suoi membri, riguardata come possibile fonte di dissidi. Nella misura in cui si presuppone la totale coincidenza degli interessi e delle volontà, è l'identità stessa degli individui ad esser messa in discussione. La comunità perfetta si direbbe costituita di individui *tra loro identici*: una comunità di replicanti o di cloni, nella quale non è scomparsa soltanto ogni traccia di particolarismo («non vi sono interessi imbrogliati e contraddittori»), ma anche qualsiasi caratteristica personale, in virtù della quale ciascuno individua sé stesso differenziandosi dagli altri.

Per un verso, insomma, sembra di poter dire che l'alienazione totale realizzata dal contratto serve in realtà a ridurre tutti i membri della comunità civile alla *pura essenza umana*, a renderli tra loro identici, *de-individualizzandoli*. Sennonché, per l'altro verso (qui sta il paradosso), i cloni generati dal contratto sono

⁶² *Ivi*, p. 191 (IV, 1).

anche *totalmente separati* l'uno dall'altro, ciascuno isolato dal prossimo e incapsulato nella sua condizione di monade autarchica. Rousseau è persuaso che qualsiasi rapporto d'interdipendenza determinato dalla divisione sociale del lavoro si risolva in una perdita di libertà del singolo, nella sua soggezione («dipendenza personale») rispetto a cittadini più ricchi o più potenti. Questa è una delle ragioni che motivano la sua avversione nei confronti dell'incipiente sviluppo capitalistico. Rousseau comprende che il radicarsi delle attività manifatturiere e commerciali porta con sé inevitabilmente lo stratificarsi di un complesso di rapporti di cooperazione, e considera questi rapporti incompatibili con l'autonomia individuale. Per questo, riprendendo temi già affrontati nell'articolo sull'*Economia politica*, ribadisce nel *Contratto* che ognuno deve vivere del proprio lavoro manuale, essere posto in condizione di bastare a sé stesso facendo a meno del mercato. «In uno Stato veramente libero i cittadini fanno tutto con le loro braccia, e niente con il denaro»⁶³. Il risultato di questo duplice movimento è alquanto singolare. Da un lato tutti i cittadini pensano e vogliono le stesse cose; dall'altro, vivono ciascuno separato dall'altro (salvo che nel momento dell'interazione politica, peraltro ridotta al minimo indispensabile, posto che una società «bene ordinata» ha bisogno di pochissime leggi). Quella disegnata nel *Contratto* sembra una società di monadi identiche tra loro, una moltitudine di atomi indifferenziati, nella quale la molteplicità degli individui

⁶³ *Ivi*, p. 179 (III, 15).

appare negata in radice dall'identità delle menti e dalla sostanziale assenza di relazioni sociali.

IV. 4. LA PERSISTENZA DELLO «STATO DI NATURA»

Non è tuttavia questo il punto che più ci interessa evidenziare. Torniamo piuttosto alla palingenesi operata dal contratto, grazie alla quale può realizzarsi il progetto della società perfetta. Tutto dipende da questo momento inaugurale, come abbiamo visto: dall'estinguersi di qualsiasi elemento di continuità rispetto alla condizione precedente («naturale»). Ma che cosa pensa *davvero* Rousseau di questa mutazione antropologica? La ritiene possibile? Crede che il contratto sia effettivamente in grado di determinarla?

Per strano che possa apparire (considerata la funzione *fondativa* attribuita all'«alienazione totale» mediata dal contratto), la risposta è *no*. No: Rousseau non crede affatto che quel sogno possa realizzarsi, che il contratto possa davvero por fine a una storia di corruzione e di violenza, che una decisione possa trasformare una massa di egoisti, totalmente indifferenti del bene altrui, in un insieme di «cittadini», cioè di individui propensi a concepire sé stessi come parti di un tutto e disposti a subordinare il proprio vantaggio particolare al bene collettivo. In teoria, lo Stato ben costruito è la sede del primato della ragione e della *volonté générale*. Ma la realtà è ben diversa. È fatta di fazioni in lotta tra loro, di ipocrisie e di sotterfugi, dove le forme della legittimità sono

piegate all'interesse particolare e il potere politico è, proprio come in «stato di natura», strumento d'ingiustizia e di sopraffazione.

Si è detto poc'anzi che l'esperienza delle devastanti conseguenze del particolarismo è «maestra di vita». Certamente lo è, ma ciò non significa che sia in grado di estirpare le cause dei conflitti. L'esperienza aguzza l'ingegno, accresce la capacità di calcolo e di previsione. Ma non per questo sovverte l'antropologia originaria. Il modello di gran lunga più diffuso in società è, *anche dopo il patto*, quello del *free rider*, di colui che serba un'«esistenza assoluta e naturalmente indipendente», tende a «considerare ciò che egli deve alla causa comune come un contributo volontario, la cui perdita sarebbe meno nociva agli altri di quanto il pagamento non sia gravoso per lui», e cerca di «god[ere] dei diritti del cittadino senza voler adempiere ai doveri del suddito»⁶⁴. Questo è almeno il timore di Rousseau, che, come dedica una parte del *Contratto* alla rappresentazione della società «bene ordinata», così destina molte pagine del testo alla messa in scena della società corrotta, dilaniata da lotte intestine, preda della peste dell'egoismo. Lì *volonté générale*, virtù, cittadini, interesse bene inteso, ragione pubblica e bene comune; qui vizio, interessi particolari, individui che «non vogliono» il bene comune, perché ragionano come «uomini» e non come cittadini⁶⁵, e appropriazione privata del pubblico, piccole società, mercimonio dei voti e «*volonté de*

⁶⁴ *Ivi*, pp. 84-85 (I, 7).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 110 (II, 6).

tous» (la «semplice somma di volontà particolari» che «ha di mira l'interesse privato»)⁶⁶. «Quando il vincolo sociale comincia ad allentarsi e lo Stato a indebolirsi, quando cominciano a farsi sentire gli interessi particolari, e le piccole società a influire sulla grande, allora l'interesse comune si altera e trova oppositori, vien meno l'unanimità nelle votazioni, la volontà generale cessa di essere la volontà di tutti, sorgono contrasti e discussioni, e anche la proposta migliore non passa senza dispute»: «il più basso interesse si fregia sfrontatamente del nome sacro di bene pubblico [...] e si fanno passare, sotto il falso nome di leggi, iniqui decreti che hanno per fine il solo interesse particolare»⁶⁷.

Càpita qui qualcosa di inatteso. Il quadro di armonica perfezione posto in relazione all'«alienazione totale» imposta dal contratto si rovescia nel suo contrario. Lo stato di natura *perdura* ben dentro lo stato civile. Il *bellum omnium contra omnes* che avrebbe dovuto cedere il passo alla convivenza civile, regolata e armonica, dilaga nel cuore della società sorta dal contratto, devastandola. Ce n'è abbastanza – così almeno parrebbe – per concludere che Rousseau ritiene il contratto destinato al fallimento. Con uomini corrotti, non c'è espediente procedurale o struttura istituzionale che tenga. Nessuna loro decisione (pure formalmente espressione dell'autonomia della collettività) può essere legittima. Si chiamano «leggi», ma sono in realtà atti di sopraffazione; si procla-

⁶⁶ *Ivi*, p. 97 (II, 3).

⁶⁷ *Ivi*, p. 192 (IV, 1).

mano «cittadini», ma sono soltanto borghesi intenti ai propri affari; si dice «volontà generale», ma non è che una meccanica sommatoria di egoismi.

In realtà, il rigetto dell'ipotesi contrattualistica conduce a conseguenze ben più estreme. Rousseau non si limita a contrapporre al disegno della società perfetta (ridotto a utopia) il desolante quadro dello «stato di natura» e della sua violenza, *mascherata e legittimata* dal contratto. Aggiunge a questa diagnosi, severa e di per sé definitiva, un altro modello *contrapposto al contratto*, il modello del governo della ragione, del tutto indipendente da antefatti e fondamenti convenzionalistici. L'ironia sta in ciò, che Rousseau consegna quest'altro modello alle pagine dello stesso libro che abbiamo sin qui commentato: alle pagine di un classico intitolato *Contratto sociale*.

IV. 5. VOLONTÉ GÉNÉRALE E RAZIONALITÀ OGGETTIVA: LA DISSOLUZIONE DEL MODELLO CONTRATTUALISTICO

Ci si potrebbe domandare, giunti a questo punto, perché Rousseau sia così pessimista riguardo alla possibilità di liberarsi dalla cattiva eredità dello «stato di natura» e perché egli consideri la società contemporanea tanto moralmente malata da non ritenere sufficienti, ai fini della nascita di un ordine politico legittimo, l'accordo tra i suoi membri e il loro consenso riguardo a una decisione o a una strategia politica. Qualora ci proponessimo di comprendere la prospettiva dalla quale Rousseau giudica la realtà,

non potremmo eludere questa domanda, che ci porterebbe a indagare il problematico rapporto tra Jean-Jacques e la società del suo tempo e le ragioni (anche psicologiche) della sua dolente estraneità. Ma il nostro problema è un altro, concerne la logica *oggettiva* della teoria, non le intenzioni o le motivazioni del suo autore. Quel che ci interessa è la struttura del discorso: i suoi presupposti, il suo sviluppo necessario, la *ratio* del suo funzionamento.

Da questo punto di vista un aspetto della massima rilevanza, per quanto concerne la teoria rousseauiana, è l'assunzione, da parte di Rousseau, di criteri di valore *indipendenti dalle opzioni degli attori posti sulla scena politica* (siano essi gli individui impegnati nella definizione del contratto o i cittadini dello Stato sorto in base ad esso, che la teoria considera membri del sovrano, cioè dell'organo legislativo). Se Rousseau può scrivere che le decisioni prese da un organismo pur formalmente legittimo sono contrarie all'interesse «bene inteso» della collettività (ragion per cui non esprimono la vera volontà della comunità stessa), è perché parte dal presupposto di conoscere meglio di chiunque altro il bene del popolo, i suoi interessi autentici, le sue effettive necessità. Questo è sin troppo evidente se si leggono con attenzione le pagine del secondo libro (in specie i capitoli dal nono all'undecimo) e del terzo (i capitoli dall'ottavo al quindicesimo). Del resto, abbiamo già avuto modo di accennare a questa circostanza menzionando l'avversione di Rousseau nei confronti della divisione sociale del lavoro, da lui considerata premessa di «dipendenza personale». Più in generale, sarebbe agevole

mostrare come il *Contratto* fornisca un'immagine dettagliata della società ben regolata: piccole e prolifiche comunità concentrate in piccoli territori, dedite all'agricoltura e governate da aristocrazie elettive. Ma, al di là del merito di tali giudizi, conta il fatto che essi siano formulati e posti alla base dell'edificio della teoria. Le convinzioni di Rousseau (l'idea, per esempio, che il commercio e le attività finanziarie conducano alla perdizione) sono il criterio di valutazione in base al quale vengono giudicate le stesse scelte della comunità e dei suoi membri. Ma se le cose stanno così, che ne è del contratto e della sua funzione fondativa?

Né il singolo né l'assemblea sovrana (formalmente luogo di formazione della volontà collettiva) sono giudici in ultima istanza: tutto dipende, nel *Contratto sociale*, dalla coincidenza (o meno) delle loro decisioni con l'immagine *predefinita* di quella che Rousseau considera la «vita buona» (perché moralmente sana) della società. Da qui origina il nodo più complesso su cui riposa la struttura teorica dello pseudocontrattualismo rousseauiano: quel concetto di *volonté générale* che rimane incomprensibile fin quando si ritiene di inquadrarlo entro le coordinate del modello contrattualistico. «Generale» la volontà non è perché condivisa dalla totalità o dalla maggioranza dell'assemblea, ma in quanto «vera» (cioè nella misura in cui corrisponde al bene effettivo, *oggettivo*, della comunità, a sua volta definito – come si è visto – in base a criteri di valore stabiliti *a priori*). Per questo Rousseau afferma, alquanto esotericamente, che a «generalizzare la volontà» non è tanto il numero dei consensi, quanto

«l'interesse comune che li unisce»⁶⁸. La generalità in questione non concerne la quantità, è un connotato qualitativo. Dopodiché si comprendono facilmente sia l'affermazione (altrimenti dilemmatica) della *infallibilità* della *volonté générale* (che, lungi dal risultare dall'espressione delle opzioni individuali, costituisce la pietra di paragone in base alla quale giudicarle), sia la teoria (altrettanto inconciliabile con assunti contrattualistici) della sua indistruttibilità, con il corollario della "trascendentalizzazione" di una *volonté générale* che – ove inespressa – esiste e persiste tuttavia, benché meramente virtuale e ridotta al mutismo.

Non è necessario documentare questi passaggi, sostenuti a chiare lettere nel terzo capitolo del secondo libro (infallibilità) e nel primo del quarto (indistruttibilità). Merita piuttosto esplicitarne le principali implicazioni, per quanto attiene al tema cruciale della teoria politica (la questione dei limiti del potere sovrano) e al rapporto tra Rousseau e il contrattualismo.

Per quanto concerne il primo problema, la corretta interpretazione del concetto di *volonté générale* permette di ridimensionare le accuse di vocazione totalitaria, ciclicamente rivolte all'autore del *Contratto*. Queste accuse si comprendono: l'idea che la *volonté générale* sia *per definizione* la volontà autentica della collettività rischia di trasformarsi in una clausola di giustificazione del più esasperato potere repressivo. Questo è indubbiamente vero, ed è per ciò che Rousseau – consapevole di tale rischio – si premura di vincolare tassativamente la legittimità delle deci-

⁶⁸ *Ivi*, p. 102 (II, 4).

sioni sovrane alla ratifica dell'assemblea (IV, 2), rigettando sdegnosamente le scorciatoie "giacobine" prospettate dai teorici del «dispotismo legale». Detto questo, rimane che in conseguenza della riformulazione del concetto di volontà come sinonimo di ragione, il tema dei limiti del potere perde drammaticità. Nell'ottica di Rousseau, non ha senso immaginare un conflitto tra soggetti o forze contrapposte. Alorché l'assemblea sovrana delibera, non è in gioco uno scontro tra interessi per il sopravvento dell'uno sull'altro, ma la ricerca della volontà, correlata al bene comune. In conseguenza della "trascendentalizzazione" della *volonté générale*, il dualismo tradizionale della teoria politica si disloca. Definita la «volontà generale» come volontà autentica della comunità civile e di ogni suo membro, l'eventuale divergenza tra cittadino e sovrano viene derubricata ad errore. Più precisamente, il dissenso del cittadino si comprende come effetto della sua lacerazione interiore, del conflitto tra una parte razionale (capace di «ben concepire» il proprio interesse e quindi di aderire alle ragioni della *volonté générale*) e una parte irrazionale (preda del particolarismo e quindi orientata verso obiettivi dissonanti dalla «volontà generale» e dunque dal vero interesse *del cittadino stesso*). «Quando dunque prevale il parere contrario al mio, ciò non significa altro se non che io mi ero sbagliato, e che quella che io credevo essere la volontà generale non era tale. Se fosse prevalso il mio parere personale, avrei fatto una cosa diversa da quella che volevo»⁶⁹.

⁶⁹ *Ivi*, p. 197 (IV, 2).

Perciò, a scanso di equivoci (se non fosse ad ogni modo fonte di inevitabili equivoci un'opera che contiene in sé *due teorie tra loro inconciliabili*), Rousseau accenna alla questione dei limiti del potere supremo declinandola in modo da far risaltare la peculiarità del proprio discorso. Giusta l'identità tra *volonté générale* e bene comune (individuale e collettivo), il sovrano «non può» commettere ingiustizia⁷⁰, né «oltrepassare i limiti» delle sue prerogative⁷¹. Lo stesso vale per i suoi atti – le leggi – che «non possono» essere ingiuste⁷². Si tratta di limiti *consustanziali*, non di impedimenti riconducibili ad accordi o convenzioni. Questo perché non è in gioco – come nello schema contrattualistico – un rapporto tra distinti (il cittadino o la collettività al cospetto del sovrano), ma il rapporto di un soggetto (la comunità e ciascuno dei suoi membri) *con sé stesso*. Le leggi non possono essere ingiuste per il semplice fatto che «nessuno è ingiusto verso sé stesso»⁷³.

Con tutta evidenza, questa posizione del tema dei limiti del potere contiene in sé anche la soluzione dell'altra questione, relativa al rapporto tra Rousseau e il contrattualismo. Il punto decisivo è, a questo riguardo, proprio la riformulazione in termini “trascendentali” della sovranità, in virtù della quale sovrano non è più il corpo politico *in carne ed ossa* (la comunità esistente), ma la società *virtuale*, in quanto portatrice di razionalità (*raison publique*), cosciente

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 100 (II, 4).

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 103 (II, 4).

⁷² Cfr. *ivi*, p. 109 (II, 6).

⁷³ *Ibidem*.

del proprio bene, capace di esprimere la propria volontà vera (*générale*). Con questo movimento Rousseau si pone fuori dal solco della tradizione contrattualistica, svuotando di senso il modello, mostrando le carenze e opponendogli uno schema teorico totalmente diverso. Titolare della sovranità (e metro della legittimità delle decisioni assunte dal corpo politico) non è più l'insieme degli individui coinvolti nella liturgia contrattuale, bensì un soggetto *a priori*, costituito dal riferimento al bene comune della cittadinanza. Torniamo un momento al tema del dualismo. Si diceva poc'anzi che nel *Contratto sociale* la polarità sovrano-suddito è interiorizzata, tradotta nella tensione tra ragione e irrazionalità individuale. Il dissenso del cittadino non configura un conflitto tra ragioni (interessi, progetti, volontà), ma una lacerazione del foro interiore conseguente all'urto tra moventi reali (razionali) e apparenti (dettati dall'impulso, dal desiderio, dall'arbitrio). Questo stesso dualismo si ripropone sul terreno collettivo, ridefinendo *ab imis* la logica della legittimazione. L'assemblea non è *in quanto tale* (perché istituita dal contratto) fonte di decisioni legittime (tali in quanto sorrette dal consenso dei cittadini). La forza di legge delle decisioni sovrane è condizionata alla loro qualità, misurata in base al grado di prossimità alla *volonté générale*: se l'assemblea riesce a enunciare la *volonté générale*, le sue decisioni sono leggi, altrimenti – nonostante la formale pienezza della sua legittimità – no: sono «iniqui decreti» spacciati «sotto il falso nome di leggi»⁷⁴.

⁷⁴ *Ivi*, p. 192 (IV, 1).

Il dualismo ora concerne il rapporto tra comunità empirica (esposta al rischio di condizionamenti particolaristici) e comunità essenziale (caratterizzata dal riferimento costitutivo al bene comune).

Con un lessico che già – per dir così – urge sotto la superficie della pagina rousseauiana, si potrebbe dire che il dualismo coinvolge la tensione tra la comunità come fenomeno e la comunità come noumeno. Sta di fatto che l'elemento che nella teoria contrattualistica costituisce il criterio di legittimità (l'orientamento del sovrano) è ora esso stesso subordinato a verifica e perciò, in definitiva, delegittimato. Quando, preso dal vortice del suo ragionamento, Rousseau svela la propria inquietudine rispetto alla capacità di autogoverno della collettività («come potrebbe una moltitudine cieca, che spesso non sa quel che vuole, perché di rado sa quel che è bene per essa, realizzare da sola un'impresa così grande, così difficile, qual è quella di un sistema legislativo?»⁷⁵), non abbiamo a che fare con uno sfogo estemporaneo, ma con l'esito più conseguente di tutto un ragionamento.

IV. 6. DELL'IMPOSSIBILITÀ DEL CONTRATTO

La concezione trascendentale della sovranità è evidentemente il punto di massima distanza dal modello contrattualistico, che ne viene sovvertito, svuotato, ridotto a un *simulacro*. È una liquidazione

⁷⁵ *Ivi*, p. 110 (II, 6).

in piena regola, benché dissimulata dalla scelta di presentarsi come parte in causa nella vicenda evolutiva di una tradizione. In sostanza, è come se Rousseau dicesse: o si parla del contratto in *questi* termini (cioè sovvertendone la logica, facendo piazza pulita delle volontà individuali, e in qualche modo persino degli individui in quanto irriducibilmente tali), oppure inevitabilmente si riprodurranno le conseguenze perverse dello scontro tra volontà particolari, tra egoismi gretti, le conseguenze messe in evidenza dal contrattualismo di Locke. Agli occhi di Rousseau, la *verità* del contrattualismo è il particolarismo, l'egoismo distruttivo. L'iniquità e la violenza sono gli effetti necessari della teoria, nella misura in cui l'unica premessa del contratto preso sul serio è una nozione individualistico-privatistica dell'individuo, non compatibile con la giustizia e la libertà collettiva, con la Politica. Di qui l'intransigente richiesta dell'«alienazione totale di ciascun associato» al momento dell'ingresso in società: precisamente per far sì che «nessun associato [abbia] più niente da rivendicare», ché, in caso contrario, «lo stato di natura si perpetuerebbe, e l'associazione diverrebbe necessariamente o tirannica o inutile»⁷⁶. Di qui, soprattutto, la duplicazione del passaggio contrattuale, che costituisce forse la spia più significativa dell'abbandono dell'ipotesi contrattualistica da parte di Rousseau.

Il contratto *dovrebbe* trasformare gli uomini, sradicare il particolarismo dal loro animo, fare di essi delle parti di un tutto riconosciuto come fonte di

⁷⁶ *Ivi*, pp. 79-80 (I, 6).

senso e di identità. Fare dagli uomini dei cittadini: questo è lo scopo del contratto (l'unico scopo, sicché si può ben dire che il contratto rousseauiano è, a guardar bene, privo di contenuto normativo sul terreno politico e istituzionale, limitandosi a disporre la mutazione antropologica dei contraenti). Ma questa palingenesi necessaria appare a Rousseau *impossibile*, ed è per tale ragione che *questo stesso compito* viene poi affidato a un soggetto (il «legislatore») che non ha nulla a che fare con il contratto e con la scelta dei singoli di abbandonare lo «stato di natura». Se si confrontano le clausole del contratto e le funzioni del «legislatore», si rimane colpiti dalla loro sostanziale identità, nella quale sarebbe difficile non leggere l'esplicita dichiarazione dell'impossibilità di raggiungere l'obiettivo sperato attraverso il contratto stesso. Al pari del contratto, il legislatore deve *constituire* il corpo politico e, per questo, «cambiare, per così dire, la natura umana» e «alterare la costituzione dell'uomo», sostituendo all'«esistenza fisica e indipendente» (naturale) di ciascuno un'«esistenza parziale e morale» e trasformando ciascun individuo («che in sé stesso è un tutto perfetto e isolato») «in una parte di un tutto più grande, da cui questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere»⁷⁷. In questi termini, letteralmente identici a quelli impiegati per sintetizzare gli effetti del patto sociale, è messa in scena, nel cuore del *Contratto*, l'opera demiurgica del *pater patriæ*, «uomo straordinario», «intelligenza superiore», quasi un dio. Siamo agli antipodi dell'ipotesi

⁷⁷ *Ivi*, p. 112 (II, 7).

contrattualistica, rigettata nei suoi fondamenti, sostituita da un modello specularmente opposto.

Che cosa tradisce questa idea dell'impossibilità teorica del contratto? Questo radicale anti-contrattualismo? Tra le molte risposte possibili, due sembrano particolarmente calzanti. La prima: Rousseau comprende che il consenso dei governati è una condizione necessaria sul terreno della legittimità (per questo ritiene indispensabile che le leggi siano votate dai cittadini) ma non una garanzia sufficiente di buon governo. La seconda, connessa a questo: Rousseau considera altrettanto fondamentali le premesse etiche della politica, in assenza delle quali non c'è dispositivo procedurale o ingegneria istituzionale che tenga. Ma se questo è vero, l'immagine vulgata di Rousseau – teorico di una politica scarnificata, enucleata dal contesto storico – si infrange contro evidenze inoppugnabili. Al contrario: il *Contratto* sancisce la rivincita della storia, della quale riconosce tutto il peso sulla politica e sulle sorti della collettività, la cui volontà è solo relativamente libera, appunto perché a determinarla, orientarla, condizionarla sono in grande misura le tradizioni, la cultura, la religione: ciò che una grande autorità di Rousseau (il Montesquieu dell'*Esprit des Loïs*) aveva posto sotto il titolo di «spirito generale» delle nazioni e che, dopo Rousseau, Hegel avrebbe chiamato «spirito del popolo». Anche questo aspetto ci porta fuori dal tracciato contrattualistico. Se la storia pesa sulla politica imponendo ipoteche, lasciando eredità, ponendo premesse, il diritto delle volontà individuali ne viene circoscritto. Perché *questi* individui dovrebbero poter decidere per sé e per i posteri?

E come ignorare che questi individui sono *solo in parte* liberi, in realtà condizionati dalla loro vicenda (destinata a restare incisa nella loro carne, a dispetto di ogni invocata palingenesi), spesso nemmeno consapevoli di quanto essa pesi sulle loro coscienze?

Proprio da questo insieme di domande – già estranee al quadro problematizzato dalla teoria – discende la natura ancipite del *Contratto sociale*, nel quale convivono in realtà due teorie opposte, anzi due lessici, due sintassi, due orizzonti teorici contrastanti. Da un lato il contrattualismo, preso sul serio quel tanto che basta per esibirne i risvolti negativi; dall'altro un'interpretazione del razionalismo politico (legittimo non è ciò che i singoli chiedono, ma ciò che essi vogliono *con cognizione di causa*, cioè operando scelte *razionali*, oggettivamente mirate al loro bene) che fa i conti con la storia. Rousseau si pone con ciò fuori dalla vicenda del contrattualismo moderno, anzi opera dal suo interno per dissolverla. E trasmette in eredità a chi lo leggerà di lì a poco una strumentazione potentissima, mercé la quale costruire una teoria della politica nella quale libertà e ragione sono i vettori del processo storico.

V

KANT: LA POLITICA TRA RAGIONE E NATURA

Per comprendere la teoria politica di Kant (e la stessa riformulazione kantiana del modello contrattualistico) è utile richiamare un assunto di grande rilevanza, relativo all'idea di «storia universale». La storia è pensabile, per Kant, come l'ambito dell'esperienza nel contesto del quale il genere umano riconosce sé stesso quale soggetto unitario, artefice della propria vicenda. In altri termini, la «storia universale» è comprensibile come un processo nel corso del quale l'umanità scopre la propria unità e realizza la propria autonomia (scopre la propria unità *realizzando* la propria autonomia). Il motore di questo processo è, secondo Kant, un tratto fondamentale – «radicale» – della natura umana. L'uomo è un essere «dotato di libertà». Questo elemento essenziale dell'ontologia umana introduce nella storia un incoercibile fattore dinamico. Quella libertà *deve* realizzarsi. Quanto meno, *farà di tutto* per realizzarsi. Non si

tratta di un'aspirazione ma di un bisogno insopprimibile e costitutivo, che incessantemente genera effetti (produce istanze, ispira progetti, determina comportamenti) destinati a modificare di continuo il paesaggio delle relazioni umane.

Com'è facile intuire, un tale quadro filosofico-storico delimita la cornice pratica e di senso entro cui la politica è chiamata ad assolvere, a sua volta, i propri compiti. La politica è certo, in prima battuta, frutto di decisioni soggettive. Ma queste stesse decisioni, al pari delle reazioni che determinano, non prendono forma fuori da qualsiasi contesto. Riflettono moventi e bisogni soggiacenti. Intesa come costituzione di norme, di istituzioni e di rapporti di potere regolati, la politica è, per Kant, uno strumento volto alla soddisfazione dei bisogni primari dell'umanità, a cominciare dall'istanza di autonomia individuale e collettiva degli esseri umani. In questo senso la democrazia (che Kant chiama *repubblica*) non è ai suoi occhi una tra le tante forme possibili, bensì *la* forma politica per eccellenza, l'unica corrispondente alla logica essenziale della relazione politica. Qual è infatti il principio-base della democrazia, la sua *ratio* costitutiva? È l'idea che chi è obbligato ad obbedire a una norma (a un sistema di norme) dev'essere altresì, in qualche modo (per il tramite di alcune pur complesse mediazioni), *autore* (coautore) di quella stessa norma. La partecipazione del destinatario dell'obbligo alla sua determinazione rende l'obbligo (che è di per sé un limite alla libertà) compatibile con la libertà del soggetto, in quanto fa dell'obbligo un limite *autoimposto*. Se questo è vero, non sorprende che Kant consideri

la democrazia (la «repubblica») un *destino* dell'umanità. Il bisogno d'autonomia è incoercibile, non avrà requie contro qualsiasi resistenza.

V. 1. DEMOCRAZIA E CONTRATTUALISMO

La democrazia come destino: Kant non lo scrive mai, ma vi si sono numerosi indizi che lo pensi (assunto, ovviamente, il significato metaforico che il termine *destino* ha nella sua pagina). Quando sostiene che l'idea di una costituzione in cui «quelli che obbediscono alla legge debbono anche legiferare» è il *fondamento* di tutte le forme storiche di Stato⁷⁸, intende dire questo. Per quanto grande sia la distanza che la separa dalla forma «repubblicana», ogni realtà politica tende necessariamente (*in quanto tale*) ad essa. La «repubblica» perfetta («*respublica noumenon*») è, *in sé*, il modello (l'archetipo) di ogni Stato, quindi il fine (l'idea regolativa) cui ogni assetto politico tende. Un modello e un fine non utopici, tiene a precisare Kant: non una «chimera priva di senso», bensì «la norma eterna di ogni civile costituzione in generale»⁷⁹. Ora, poste queste coordinate di fondo, il problema del contrattualismo kantiano parrebbe molto semplice. Se è vero che il modello contrattualistico mira a rappresentare la fondazione democratica della sovranità (a rendere *visibile* e *cogente* il nesso

⁷⁸ I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1797), in Id., *Scritti politici...*, cit., p. 225.

⁷⁹ *Ibidem*.

tra le prerogative del potere e le volontà dei governati), il fatto che Kant si rivolga alla tradizione del contrattualismo appare del tutto coerente con l'idea dell'essenza «repubblicana» della politica.

Non stupisce quindi che, almeno a prima vista, Kant sia un contrattualista in piena regola. Tale egli appare, almeno se si sceglie di partire, nella lettura dei suoi scritti politici, dal testo che – se non altro per sistematicità – può ben esserne considerato la summa, i *Principi metafisici della dottrina del diritto*. Kant riprende qui la scansione tra «stato di natura» e «stato civile» (virandola in chiave morale: posto che nel primo manca qualsiasi «garanzia legale» poiché «ognuno segue i capricci della propria fantasia», incombe su ciascuno il *dovere* di uscirne e di accedere ad una condizione che assicuri, per mezzo di «leggi coattive», la vigenza del diritto⁸⁰). E pare affidare al contratto sociale (un contratto in parte definito mercé la ripresa testuale del dettato rousseauiano) il compito di operare il passaggio dall'uno all'altro e di conferire a tale passaggio ufficialità e pregnanza normativa: «L'atto, col quale il popolo stesso si costituisce in uno Stato, o piuttosto la semplice idea di questo atto, che sola permette di concepirne la legittimità, è il *contratto originario*, secondo il quale tutti (*omnes et singuli*) nel *popolo* depongono la loro libertà esterna, per riprenderla di nuovo subito come membri di un corpo comune»⁸¹. Rousseau, del resto (il Rousseau del *Contratto*, oltre che dell'*Émile*), è

⁸⁰ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in Id., *Scritti politici...*, cit., p. 498.

⁸¹ Ivi, p. 502.

una fondamentale *auctoritas* del Kant politico, che attinge a piene mani dalla sua pagina. Da Rousseau Kant riprende l'idea della «volontà generale» quale titolare della sovranità («Il potere *legislativo* può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo») e il principio della generalità dell'oggetto quale garanzia di rettitudine delle decisioni sovrane («soltanto dunque la volontà concorde e collettiva di tutti – in quanto ognuno decide la stessa cosa per tutti, e tutti la decidono per ognuno – soltanto la volontà collettiva del popolo può essere legislatrice»⁸²). Da Rousseau Kant trae (fondandolo sullo stesso argomento) anche l'assunto – che ben conosciamo – dell'infallibilità della «volontà generale». *Volenti non fit iniuria*, scrive⁸³: ed è precisamente lo schema rousseauiano della impossibilità (onto)logica (prima che politica e giuridica) dell'autolesionismo quale garanzia della giustizia delle deliberazioni della *volonté générale*.

Anche per un altro – ai nostri occhi meno edificante – ordine di considerazioni Kant appare un contrattualista in senso proprio. Quando si trova a indicare la composizione sociale del «popolo» sovrano (dell'insieme di quei «tutti» che, «riuniti per la legislazione, si chiamano *cittadini* dello Stato», e per la precisione «*cittadini attivi*»⁸⁴), Kant introduce un requisito che agisce come una potente clausola di esclusione a danno dei nullatenenti: di quanti, non possedendo patrimonio (ed essendo perciò costretti

⁸² *Ivi*, p. 500.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 500-501.

a mettere sul mercato l'«uso delle proprie forze», la propria *opera*⁸⁵), dipendono «dai comandi degli altri» e quindi «mancano di personalità civile»⁸⁶ (non sono «individui» in senso pieno). La proprietà *stricto sensu* come sostrato della cittadinanza, insomma: un principio che, con ogni probabilità, Kant mutua dalla concreta esperienza del tempo; ma che, come sappiamo, trova autorevole sostegno anche nella tradizione del contrattualismo moderno.

V. 2. UN CONTRATTUALISMO SENZA CONTRATTO

Tutte queste riflessioni cadono tuttavia rovinosamente quando ci volgiamo al dispositivo contrattuale messo in opera da Kant, quando, cioè, passiamo a verificare la struttura del «contratto originario», la logica del suo funzionamento, i modi della sua efficacia.

Originario, nel lessico kantiano, non è un attributo qualsiasi. L'«origine» alla quale fa riferimento non si colloca nel tempo (fenomenico), ma nell'ordine logico dei rapporti tra fondamento e fondato, tra premessa («condizione della possibilità») e svolgimento. Il caso del contratto non fa eccezione. La sua «originarietà» riguarda la funzione di *antecedente logico* delle concrete (empiriche) forme di esercizio della sovranità, e quindi – su questa base – di *criterio del*

⁸⁵ I. Kant, *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* (1793), in Id., *Scritti politici...*, cit., p. 260, nota.

⁸⁶ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 501.

giudizio in ordine alla loro qualità. Il contratto è «originario» in quanto costituisce un modello, un archetipo logico, non certo perché preceda, sul piano fattuale (storico-empirico), la costituzione dei poteri attualmente vigenti. Kant è molto netto a questo riguardo, in particolare quando ne tratta in quel formidabile concentrato di intelligenza politico-filosofica che è il saggio *Sopra il detto comune* (nella seconda sezione del testo – «Del rapporto della teoria con la pratica nella politica» – dedicata alla confutazione della teoria di Hobbes). «Vi è dunque – scrive – un *contratto originario*, che è l'unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità. Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica (ai fini di una legislazione semplicemente giuridica), non è punto necessario presupporlo come un *fatto* (come tale non sarebbe neppure possibile) [...]. Questo contratto è invece una *semplice idea della ragione*»⁸⁷.

Un'idea della ragione, uno schema concettuale al quale ricondurre (comparare) la realtà per misurarne pregi e difetti. Ne segue, da una parte, che la funzione del contratto è, appunto, quella del metro di valutazione della realtà politica esistente (una «pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica» lo definisce Kant, chiarendo che «la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come

⁸⁷ I. Kant, *Sopra il detto comune...*, cit., p. 262.

se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo»⁸⁸). Dall'altra, ne discende che è venuto meno qualsiasi residuo del carattere concretamente pattizio della sovranità e dei suoi fondamenti. Il legislatore (colui il quale *qui e ora* detiene il potere sovrano) ha l'«obbligo» (vedremo presto di che genere) di valutare le proprie decisioni alla luce di questo criterio aureo, *figurandosi nell'immaginazione* una scena partecipata, nella quale a fare la legge è la «volontà comune di tutto un popolo». In questo senso permane una vaga eco della dimensione contrattuale, visto che ai propri sudditi il sovrano in carica conferisce, *nel pensiero*, le prerogative della sovranità (li pensa come cittadini – membri di un'assemblea legislativa – quali *sarebbero* ove realmente avessero sottoscritto un patto di costituzione dell'unione civile e delle sue istituzioni politiche). Ma il tutto si risolve in un riferimento ideale, in uno schema ipotetico (occorre esercitare la sovranità *come se* essa fosse nella disposizione del popolo) che non lascia spazio ad alcun ingrediente proprio del contrattualismo: clausole, condizioni, vincoli, ragioni del passaggio dallo «stato di natura» alla condizione civile, cioè dello scambio tra libertà naturale e accesso alla cittadinanza.

Che cosa consegue da questo pseudo-contrattualismo? Sul piano materiale, del suo funzionamento immediato, assolutamente nulla. Il «capo dello Stato» (cioè il soggetto che, *a qualsiasi titolo e in qualunque modo*, esercita il potere supremo) è il solo a cui spetti di applicare la regola connessa al «contratto».

⁸⁸ *Ibidem*.

La «limitazione» generata dal «contratto» (per effetto della quale una legge non suscettibile di ricevere il consenso popolare sarebbe «non giusta») «vale solo per il giudizio del legislatore», scrive Kant: né il suddito né il popolo hanno alcuna facoltà in relazione a questo giudizio, che semplicemente non compete loro. Non solo. Ripetendo il percorso logico che lo induce a ritenere lo schema dell'imperativo categorico sufficiente ad orientare chiunque nella pratica, Kant considera l'idea del contratto un «criterio infallibile e *a priori*»⁸⁹. Qualsiasi valutazione del sovrano è dunque, per definizione, giusta (il che comporta che quella «limitazione» non sia tale). Segue da tutto ciò la più netta esclusione di qualsiasi legittima resistenza dei sudditi a forme o modi di governo giudicati incompatibili con il contratto. «Se, pertanto, un popolo, sotto una data legislazione positiva, dovesse giudicare con ogni probabilità compromessa la sua felicità, cosa dovrebbe fare? Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che obbedire»⁹⁰. E questo non tanto perché la felicità non costituisce il fine del governo politico (che deve mirare solo alla tutela del diritto cioè della giustizia), quanto per il fatto che il sovrano in carica è necessariamente l'unico giudice della materia (pena il prodursi di una situazione di diarchia – o di poliarchia – insostenibile, equivalente a un nuovo «stato di natura»).

⁸⁹ *Ivi*, p. 264.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 262-263.

V. 3. IL RITORNO DELL'UNIVERSALE

Il rifiuto del diritto di resistenza che matura sulla base di queste premesse non lascia spazio ad eccezioni. Kant è più intransigente di Hobbes (perché mantiene ferma la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo, in relazione al quale la legittimazione della resistenza sarebbe contraddittoria) e dello stesso Rousseau (che si limita a negare una resistenza che – posta l'identità tra suddito e legislatore – si configurerebbe come autocontraddittoria). Per Kant la negazione del diritto di resistere discende dall'incondizionato riconoscimento del potere sovrano *vigente*, che – come abbiamo visto – costituisce un punto fermo della sua riflessione. Rifiutarsi di obbedire equivarrebbe a far valere una norma contraria a quella in vigore, quindi ad ergersi come un secondo sovrano (come un «contropotere *pubblicamente costituito*»⁹¹) al cospetto del sovrano in carica. Ciò schiuderebbe la via a un conflitto tra sommi poteri, decidibile solo da un «terzo potere»⁹², cioè da un arbitro superiore e *irresistibile* (il che, appunto, dimostra l'insostenibilità *logica* della resistenza).

Ma non è questo il punto che ora più ci interessa. Adesso a noi preme piuttosto cogliere le implicazioni della riformulazione kantiana del dispositivo contrattualistico in termini ipotetici e regolativi. Seguace di Rousseau, Kant ne radicalizza l'operato. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il *Contratto*

⁹¹ *Ivi*, p. 269.

⁹² *Ibidem*.

sociale ha sottratto alla comunità empiricamente data (all'assemblea dei cittadini esistente qui ed ora) la piena legittimità legislativa. E ha, per ciò stesso, dissolto il modello contrattualistico, frustrandone le fondamentali ambizioni. È questa la conseguenza della *duplicazione della sovranità*, che, se da una parte resta – anche per Rousseau – un'intangibile prerogativa del «corpo politico» (conferita a quest'ultimo dal contratto), dall'altra implica la razionalità delle decisioni, la loro oggettiva corrispondenza al bene comune della cittadinanza. Come si ricorderà, Rousseau ha ottenuto questo risultato alquanto problematico elaborando un concetto complesso (e ambiguo) di «volontà». È *volontà* tanto l'istanza espressa dalla moltitudine dei cittadini riuniti nell'assemblea sovrana, quanto quella oggettivamente (*in sé*) correlata all'interesse «bene inteso» della comunità civile: con la differenza che la prima (che ha dalla sua il vantaggio di *farsi valere* sul piano fattuale) non garantisce tuttavia la qualità delle decisioni (e non è quindi in grado di soddisfare un requisito cruciale di legittimità), mentre la seconda (sinonimo di razionalità e di legittimità) ha il grosso limite di non essere (se non assai raramente) espressa dall'assemblea legislativa.

Quali fossero l'intenzione e il senso di questa mossa (riassunta nell'elaborazione della nozione “trascendentale” di *volonté générale*) si è detto. Rousseau fa intervenire nel cuore della teoria e quindi della dinamica politica l'elemento della razionalità (non la ragione parziale e contingente di singoli o parti, ma la ragione in senso proprio, quale principio informatore del vero e del giusto), problematizzando il rischio di

un'insufficiente competenza del soggetto (il «popolo sovrano») e mettendo così a nudo uno dei nodi cruciali della teoria democratica. Kant s'inserisce in questo solco e procede oltre, approfondendolo. Ad essere «trascendentalizzato», nel suo modello, non è più un singolo (ancorché portante) snodo della teoria, ma, come si è visto, il tutto, il contratto stesso. Con il risultato di una ancor più dirompente irruzione del fattore razionalità (il «capo dello Stato» deve valutare le proprie deliberazioni sul metro di un consenso *virtuale* – «possibile» o almeno non «impossibile»⁹³ – che, proprio in quanto tale, riflette la volontà *autentica* – appunto razionale – della comunità) e, per questo tramite, di una ancor più completa apertura della teoria al terreno dell'universalità, della «storia universale» (onde la singola comunità – necessariamente tesa alla realizzazione di quella «*respublica noumenon*» in cui risiede la «norma eterna» di «ogni civile costituzione»⁹⁴ – vale in quanto *rappresentante della specie*, a sua volta tesa alla conquista della propria completa autonomia). Vediamo di far luce su questo punto, evidentemente decisivo.

Poc'anzi si è visto come Kant opponga un rifiuto assoluto all'idea, effettivamente inconsequente, di un diritto *positivo* di resistenza. Questo non significa però che egli ignori o consideri irrilevante il fatto che i popoli tentano di contrastare la tirannide e che, a volte, la loro resistenza ha la meglio, riesce cioè a spodestare il tiranno e a sostituirlo con un nuovo po-

⁹³ *Ivi*, p. 262.

⁹⁴ I. Kant, *Se il genere umano...*, cit., p. 225.

tere. Ciò che Kant nega (sulla scorta di un argomento logicamente impeccabile) è la possibilità di *codificare* la resistenza (di trasformare in un diritto positivo la violazione del diritto vigente), non già il fatto della resistenza né la sua capacità di fondare – ove vittoriosa – un nuovo potere *dotato di piena legittimità*. Si potrebbero citare al riguardo numerosi testi, a cominciare da quella pagina dei *Principi metafisici* nella quale Kant scrive, con inequivocabile – e significativa – nettezza, che, «quando una rivoluzione sia riuscita e siasi fondata una nuova costituzione, l'illegalità della sua origine e il suo modo di stabilirsi non possono sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi come buoni cittadini al nuovo ordine di cose, sicché essi non possono rifiutarsi di obbedire onestamente a quell'autorità che possiede attualmente il potere»⁹⁵. Con un paradosso che ricorda da vicino il rovesciarsi dell'assolutezza del potere del sovrano hobbesiano nella sua fragilità (e presto vedremo che questo richiamo a Hobbes non è per nulla casuale), il principio della irresistibilità del sommo potere si risolve ora in Kant nella sanzione della sua assoluta nudità: proprio perché il potere sovrano è indivisibile (esiste sempre soltanto *un* sovrano, *un unico* detentore del potere supremo), proprio per questo il sovrano spodestato non avrà nulla da recriminare e nessun tribunale al quale ricorrere per recuperare un potere perduto nello scontro con quella che, sino a poco prima, era soltanto la moltitudine dei suoi sudditi.

⁹⁵ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 510.

V. 4. LA NATURA, LA STORIA

Che cosa mette a nudo questo ragionamento? In quale realtà si radica, a quali circostanze fa riferimento? Non è difficile comprendere come a svolgere una funzione determinante sia qui l'elemento dal quale siamo partiti nel nostro esame della posizione kantiana. L'*altro* del potere costituito – il suo temibile avversario – è il naturale bisogno di libertà che muove, secondo Kant, l'essere umano. Se il «capo dello Stato» *deve* attenersi ai dettami del «contratto» è perché, al di là delle prerogative formali della sovranità, opera l'insopprimibile tensione verso l'autonomia che agisce nel profondo di un essere «dotato di libertà», connotandone l'ontologia. Questo elemento è sempre oggettivamente attivo nella vicenda storica delle comunità civili. *Sempre*, anche se non sempre è immediatamente riconoscibile e benché operi in forme mutevoli e con forze diverse, corrispondenti al grado di sviluppo della libertà concreta delle singole comunità. Malgrado queste differenze, la materia prima della politica è tuttavia una: l'uomo (gli individui, i gruppi umani, i corpi sociali) come portatore di bisogni, quindi come potenza interessata alla loro soddisfazione. Così si spiega il fatto che, a ben guardare, scorra lungo tutta la riflessione kantiana sulla politica una *storia parallela* a quella scandita dai dettami dell'etica: una storia nella quale Kant fornisce un resoconto ben altrimenti realistico dei moventi e dei comportamenti.

In società non si entra per compiere un «dovere» morale, bensì per interesse, in base a un calcolo razionale condotto sulla base dell'esperienza delle soffe-

renze patite in assenza di un ordine civile. A *costringere* l'uomo («cui pure la libertà senza limiti sarebbe così cara») a «subire lo stato di coazione» imposto dall'ingresso in società è – scrive Kant in una delle sue innumerevoli pagine hobbesiane – la «maggiore di tutte le necessità, quella di sottrarsi ai mali che gli uomini si recano a vicenda»⁹⁶. E non occorre che in società si stia – accettando di obbedire alle leggi – per nobili ragioni morali. Anche per questo è sufficiente l'egoismo (Kant avanza più miti pretese rispetto a Rousseau), la consapevolezza che la condizione civile è più conveniente (procura vantaggi superiori) di quella «naturale». «Purché siano dotati di intelligenza» (sappiano soppesare costi e benefici delle scelte), anche «un popolo di diavoli» è in grado di risolvere «il problema della costituzione di uno Stato»⁹⁷. Il che, del resto, salva la politica, sottraendola all'alea di improbabili redenzioni.

Ebbene, con questo elemento «originario», costituito dal *bisogno umano* di autonomia (individuale e collettiva), *i sovrani debbono fare i conti*, lo vogliano o meno, lo sappiano o meno: debbono – come il sovrano di Hobbes – *nel loro stesso interesse*, per evitare di ritrovarsi alla mercé di un «contropotere» *de facto* (benché certo non *de iure*) irresistibile quale può essere quello di un popolo in collera perché non «soddisfatto della sua costituzione»⁹⁸. Kant scrive proprio così: «soddisfatto», *zufrieden*, a sottolineare che in gio-

⁹⁶ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in Id., *Scritti politici...*, cit., p. 129.

⁹⁷ I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* (1795), in Id., *Scritti politici...*, cit., p. 312.

⁹⁸ I. Kant, *Se il genere umano...*, cit., p. 221, nota.

co è precisamente un *bisogno*: quella materia dura, non malleabile, di cui è fatta la nostra natura, contro cui nessuna potenza artificiale potrebbe imporsi nel lungo periodo. E che il punto sia la libertà (come necessità vitale) pare dimostrarlo la distinzione che il testo introduce a questo riguardo: non è urgente (benché sia prima o poi necessario) che il bisogno di autonomia dei cittadini sia appagato anche sul piano della *forma* del governo (la quale può ben essere – provvisoriamente – anche «autocratica»). L'essenziale è che lo sia riguardo al *modo*, al criterio materiale del suo esercizio, che deve necessariamente *e immediatamente* essere «repubblicano»⁹⁹.

L'interesse del sovrano è dunque la fonte primaria dell'«obbligo» di rispettare la regola del «contratto originario» che incombe sul «capo dello Stato», pur formalmente (sul piano del diritto positivo) titolare di un potere assoluto. A dispetto dell'insistita polemica anti-hobbesiana, Kant non esita a impiegare, in proposito, formule che non sfigurerebbero nella pagina del *De cive* o del *Leviathan*. «Il sovrano nello Stato ha verso i sudditi soltanto diritti e nessun dovere»¹⁰⁰. In che senso, allora, si può parlare di «obblighi», se non in riferimento al piano (extragiuridico) dei rapporti tra le forze in campo nel conflitto sociale e politico, cioè chiamando in causa precisamente l'ambito dei bisogni (e dei diritti) *naturali* nel quale anche Hobbes ha posto la fonte dei «doveri» che incombono sul titolare della sovranità? E difatti l'af-

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 506.

fermazione citata da ultimo specifica che il sovrano non ha nei confronti dei sudditi «nessun dovere *coattivo*»¹⁰¹, cioè sancito da leggi *positive*. Il che evidentemente non toglie che, sul terreno del diritto naturale (cioè della politica, del nudo scontro tra istanze, interessi, volontà), egli debba invece fare i conti con necessità assai imperiose e concrete. Incontrando limiti, vincoli, potenti antagonisti.

V. 5. UNA TEORIA DEL MUTAMENTO POLITICO

Ora finalmente disponiamo di tutti gli elementi per dire che cosa sia il «contratto» di Kant. In prima battuta, potremmo definirlo come la rappresentazione stilizzata (*formale*) e prescrittiva della relazione tra il potere qui e ora vigente (la cui legittimità non è in discussione) e la collettività ad esso soggetta. Più precisamente, il «contratto originario» è lo schema della forma che, secondo Kant, il nesso tra il sovrano e la comunità dei governati *dovrebbe assumere*, e ciò in virtù del fatto che, in tale schema, l'elemento regolatore del nesso governati-governanti sono *i bisogni* della comunità stessa (a cominciare dall'istanza di autonomia individuale e collettiva, considerata nelle sue concrete configurazioni storiche). Importa sottolineare che, a giudizio di Kant, adottare lo schema del «contratto originario» conviene in primo luogo al sovrano in carica, bisognoso di una bussola capace di guidarlo al momento di assumere le proprie decisio-

¹⁰¹ *Ibidem* (corsivo mio).

ni. L'idea è che, ove queste dovessero frustrare i *bisogni concreti*, cioè storicamente maturi, del corpo sociale, il sistema dei poteri vigenti entrerebbe fatalmente in collisione con la moltitudine dei sudditi, rischiando di venire travolto dalla loro collera.

Prima di chiarire in che senso la denominazione di «contratto» s'attagli (o meno) a tale dispositivo, soffermiamoci brevemente sulle implicazioni del suo connotato formalistico.

Come si è appena detto, il «contratto originario» è uno schema prescrittivo di carattere formale. Al pari dell'imperativo categorico, è una forma normativa priva di contenuto. Sta in ciò un aspetto cruciale della teoria, che concerne il rapporto che, secondo Kant, la politica intrattiene con la storia. Il «contratto» non dice al sovrano, una volta per tutte, che cosa egli debba fare; dice invece *come egli debba interrogarsi* in ordine alle proprie funzioni: gli chiarisce *il tipo di domande* che egli deve porsi al fine di stabilire che cosa debba fare di volta in volta, quali decisioni debba assumere. Perché questo formalismo? Perché quello che Kant intende costruire è uno schema *aperto alla storia e al mutamento*. Nel far ciò, egli non ripete l'errore di Rousseau, che – altrettanto interessato ad elaborare una teoria capace di tenere conto della storicità della politica – non ha tuttavia resistito alla tentazione di inchiodare l'immagine della comunità perfetta a un determinato quadro di valori e di finalità. Mantenere la teoria aperta al mutamento storico preclude questa determinazione sul versante dei contenuti delle scelte. I quali dipendono in larga misura da fattori contingenti e, per l'appunto, mutevoli, a

cominciare dalla configurazione dei soggetti e delle loro istanze specifiche e dal grado della loro consapevolezza e delle loro capacità operative.

Ma l'apertura della teoria politica alla storia e al mutamento non impedisce – questo è il punto – *qualsiasi* determinazione, non è incompatibile con l'individuazione di *qualunque* elemento invariante (transstorico). Del resto, che le cose stiano così è tautologico, dato che è proprio la determinazione di strutture invarianti a consentire l'enunciazione di ipotesi (la costruzione di modelli) in grado di tematizzare il mutamento e di *sussumerlo*, inserendolo tra i termini del discorso (tra le articolazioni del modello). E difatti nelle pagine precedenti abbiamo incontrato due elementi invarianti, tra loro strettamente intrecciati, che secondo Kant fissano le coordinate entro cui il problema politico si pone nel lungo periodo. Il primo elemento, fondamentale, è il bisogno di libertà che costituisce l'umano e che è quindi il principale fattore dinamico del movimento storico (inteso a sua volta quale dimensione specifica dell'esperienza umana). Il secondo elemento invariante è rappresentato, come sappiamo, dalla costituzione repubblicana, «norma eterna» di tutte le «costituzioni civili» in quanto capace di soddisfare l'istanza di autonomia dei corpi collettivi e quindi di rispondere a quel bisogno fondamentale (nonché, immagina Kant, di garantire stabilmente la pace tra gli Stati¹⁰²). Proprio attraverso questi elementi invarianti la storia (più precisamente, la «storia universale») impone la propria giurisdizione nel campo della politica e pone

¹⁰² Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua...*, cit., p. 292.

precisi vincoli alla teoria politica. O questa fa i conti con la dura materia dello sviluppo storico (con i fatti e con i mutamenti, con i bisogni dei soggetti e con il modificarsi delle loro volontà), o è un esercizio vano, presuntuoso e forse anche autolesionista.

Questa struttura teorica (politica e filosofico-storica) sottende il modello del «contratto originario». Il singolo sovrano può ben considerare sé stesso e il proprio rapporto con i sudditi alla stregua di una vicenda particolare, legata a specifiche condizioni e segnata da determinate caratteristiche. Ma, secondo Kant, questa prospettiva sarebbe inadeguata a restituire un quadro pertinente della sua funzione e rischierebbe di fuorviarlo. Se egli «deve» applicare il «contratto», è perché si trova – al pari di ogni altro «capo di Stato» – a dover fare i conti con lo sviluppo storico universale, che gli si manifesta precisamente attraverso i bisogni della comunità a lui soggetta (nella quale egli dovrebbe scorgere un'articolazione della specie umana alle prese con la propria universale esperienza storica). Il «contrattualismo» kantiano è dunque, considerato da vicino, una *teoria del mutamento politico* che tematizza il rapporto tra poteri e corpi sociali sullo sfondo di una precisa «idea della storia universale». In nessun altro luogo questo complesso intreccio di piani è presentato con maggior chiarezza che nella chiusa della sezione dei *Principi metafisici della dottrina del diritto* dedicata al «Diritto dello Stato». «Lo spirito di quel patto originario (*anima pacti originarii*) – scrive Kant – contiene l'obbligazione per il potere costituente di adattare a quell'idea *il modo di governo*, e, se questo non si può fare

in un colpo solo, di modificarlo insensibilmente e continuamente, in modo da metterlo in armonia, *quanto ai suoi effetti*, con la sola costituzione giusta, vale a dire con quella di una pura repubblica e di risolvere le antiche forme empiriche (gli antichi statuti), che sono serviti unicamente a effettuare la *sottomissione* del popolo, nella forma originaria (razionale), che sola prende la *libertà* come principio e ne fa anzi la condizione della *costrizione* necessaria a una costituzione civile, o a ciò che si chiama propriamente lo Stato»¹⁰³.

In che senso si può seriamente parlare di un «contratto»? Se questo è l'orizzonte della teoria, il riferimento al modello contrattualistico appare a dir poco forzato, se non del tutto stravagante. Di certo il protagonista della scena non è un insieme di individui che si trovano *qui e ora* a voler fondare uno Stato; non è la convenzione che un gruppo di persone accidentalmente costituito decide di sottoscrivere per darsi forme e regole di convivenza. È bensì l'umanità nella sua interezza, la specie in quanto soggetto storico universale (unitario e consapevole) *che non contratta alcunché con alcuno* per il semplice motivo che dispone della potenza bastevole a far valere, nel corso del tempo, i propri bisogni. Come scrive Kant, la storia procede lungo i suoi sentieri, forte dell'implacabile potenza della «natura»¹⁰⁴. Se questo è vero, il contratto sociale è tutt'al più, in Kant, una figura retorica utile a enunciare la pochezza dell'arbitrio dei

¹⁰³ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., pp. 531-532.

¹⁰⁴ I. Kant, *Per la pace perpetua...*, cit., p. 311.

potenti a fronte della potenza storica dell'universale umano. In questo senso la stupefacente pagina del *Conflitto delle Facoltà* che indica nell'entusiasmo dei popoli europei per la Rivoluzione francese la prova della tendenza progressiva della specie umana «considerata nella sua totalità»¹⁰⁵ appare la sintesi perfetta di una teoria che solo a rischio di gravi fraintendimenti può essere inserita nella linea del contrattualismo moderno.

¹⁰⁵ I. Kant, *Se il genere umano...*, cit., p. 218.

VI

DISSOLUZIONE E ATTUALITÀ DEL CONTRATTUALISMO MODERNO

Il lavoro teorico compiuto da Rousseau e da Kant nel corpo della teoria contrattualistica ha svuotato di senso il riferimento al contratto sociale, trasformando il contratto in un simulacro. Rousseau ha mostrato l'impossibilità di un contratto che, restando effettivamente tale, conduca la comunità al buon governo di sé. Kant ha scardinato il quadro di riferimento del modello, proiettando il discorso sulla politica nel contesto di una riflessione sulla «storia universale». In conseguenza di questo duplice movimento, i criteri di legittimità risultano modificati in un modo che non lascia all'evocazione del contratto altro significato che quello di una citazione dotta (o provocatoria). Per Rousseau il fondamento delle decisioni legittime è la ragione (assunta nella sua autonomia ontologica dagli orientamenti della comunità civile); per Kant, a seconda che si tratti della legittimità giuridica (*de iure positivo*) o di quella storica (*de iure naturali*), è, nella

prima ipotesi, il *fatto* di disporre del potere sovrano, nella seconda, la coerenza con le istanze di libertà (storicamente determinate) che motivano la specie (le sue innumerevoli articolazioni: individui, gruppi sociali, comunità, Stati) nel cammino verso l'autonomia politica e morale. In entrambi i casi, il discorso si è definitivamente congedato dalla prospettiva che motiva il ricorso al modello del contratto nei classici della tradizione contrattualistica. Tra il volere degli individui coinvolti nel contratto e la *volonté générale* non sussiste, a giudizio di Rousseau, alcun nesso necessario (questa non risulta da quello; al contrario, gli preesiste). Tra la legittimità delle decisioni del sovrano e la volontà dei suoi sudditi non c'è, secondo Kant, alcun rapporto, né se si considera il piano del diritto positivo (qui il sovrano in carica è per definizione legittimato a prendere qualsiasi decisione), né se ci si muove sul terreno del diritto naturale (cioè nel quadro storico-universale della progressiva realizzazione della libertà), poiché i limiti imposti al «capo dello Stato» dal «contratto originario» non discendono dalla volontà empirica dei suoi sudditi (in quanto *homines phaenomenon*), ma da quella che essi *dovrebbero avere* (ed è quindi ragionevole ascrivere loro) in quanto partecipi della vicenda umana, in un preciso momento storico e in una determinata area geografica.

VI. 1. IL RUOLO DI HEGEL, E QUELLO DELLA STORIOGRAFIA

Non è questa la rappresentazione tramandata dalla storiografia. Rousseau e Kant figurano, nelle ricostruzioni tradizionali, come classici del contrattualismo moderno, non come suoi critici e tanto meno come suoi dissolutori. Le ragioni di questo fatto sono ben chiare. Non pongono entrambi sé stessi all'interno dello sviluppo del contrattualismo? E non costituisce il contratto sociale – comunque riformulato – un cardine delle loro teorie?

Si potrebbe replicare a queste considerazioni, in apparenza inoppugnabili, lamentando un mal riposto rispetto della lettera: un'inconsapevole propensione al feticismo filologico. Che un autore collochi il «contratto sociale» al centro del suo discorso non dimostra nulla, finché non si determini il significato che questo sintagma assume nel suo modello teorico, cioè la *funzione* che esso vi svolge. Si ripropone qui, con tutta evidenza, l'insieme delle questioni assodate nel programma della «storia concettuale» sulla scorta della consapevolezza della «pluralità di significati»¹⁰⁶ inerenti ai termini che articolano il lessico teorico (filosofico e politico *in primis*). Ma c'è anche dell'altro e forse occorre osare di più. Discutere a fondo la tesi storiografica che include Kant e Rousseau nella parabola del contrattualismo moderno implicherebbe

¹⁰⁶ O. Brunner, *Il problema di una storia sociale europea*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970, p. 29.

affrontare anche un tema epistemologico di grande complessità, connesso alla determinazione dell'oggetto della storiografia filosofica (e, più in generale, della storia delle idee, delle teorie e della cultura). Grosso modo, si tratterebbe di stabilire se, ai fini della ricostruzione, conti *soltanto* (o soprattutto) il punto di vista dell'autore (la sua intenzione consapevole) o non sia invece rilevante *anche* (e più di tutto il resto) la collocazione di una teoria nella sequenza evolutiva di una disciplina, di una discussione, di una tradizione culturale.

Per parte nostra, non esitiamo a porci in quest'ultima prospettiva, nella convinzione che il significato di un'idea o di una teoria (la sua *verità*) consista nella sua efficacia (ancora una volta, nella *funzione* da essa svolta), e che questa non discenda linearmente dalle intenzioni dell'autore (che possono ben essere inadeguate – per eccesso o per difetto – a restituire il senso dell'idea o della teoria) ma dalle caratteristiche oggettive dei dispositivi teorici, a cominciare dalla loro logica immanente, dal significato via via assunto dai termini-chiave e dal rapporto che le teorie intrattengono con il contesto storico (culturale, sociale, politico). Sulla base di queste premesse, la narrazione pertinente di una vicenda teorica coincide con la sua *ricostruzione razionale* (per riprendere l'espressione cara a Imre Lakatos), intendendo con ciò – diversamente dall'opzione «internista» di Lakatos¹⁰⁷ – un

¹⁰⁷ Cfr. *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali*, in *Critica e crescita della conoscenza*, a cura di I. Lakatos e A. Musgrave, Feltrinelli, Milano 1976, in part. pp. 367-87.

resoconto mirato tanto sulla struttura logica dei dispositivi teorici (e sulle loro omissioni, contraddizioni e modificazioni), quanto sui rapporti (*largamente impliciti e inconsapevoli*) che essi intrattengono col tempo storico (con il quadro culturale e i suoi mutamenti, con le tradizioni, con la dinamica dei conflitti materiali).

Una prospettiva di questo genere impone di porsi sempre di nuovo il problema di quali siano, in un determinato quadro teorico, gli elementi salienti e i connotati rappresentativi. Nel nostro caso si è cercato di mostrare come, negli autori presi in esame, il riferimento al «contratto sociale» acquisti significati profondamente diversi non tanto in relazione alle diverse formulazioni del contratto, quanto in connessione col mutare dei compiti ad esso attribuiti. Se a proposito di Hobbes e di Locke si può sostenere che il contratto sociale dà necessariamente forma a un potere legittimo per il fatto stesso di mediare, su basi consensuali, il passaggio dallo «stato di natura» allo «stato civile» (intendendo con ciò una transizione), trattando di Rousseau e di Kant una simile affermazione avrebbe poco senso. Come si è visto, in Rousseau il contratto *potrebbe* risolvere il problema politico solo se riuscisse ad operare una mutazione antropologica presentata a sua volta come *impossibile*. Ai suoi occhi, quindi, il contratto riassume in sé un drammatico paradosso: rispetta formalmente la libertà degli individui (Rousseau si guarda bene dal legittimare violazioni delle procedure democratiche, a cominciare dal principio di maggioranza) nel momento stesso in cui le sacrifica sull'altare degli inte-

ressi particolari. Lungi dal costituire il saldo fondamento della legittimità, esso è *di fatto* la copertura di poteri corrotti e di sistematiche violazioni dei diritti individuali e collettivi.

Nel caso di Kant, la traduzione del contratto in termini regolativi accresce ulteriormente la distanza dall'impostazione originale. Ora non c'è nemmeno più un contrattare, un accordarsi, un definire e sottoscrivere clausole. Il contratto è preso per ciò che, del resto, è, *in sé*, da sempre: una metafora, un simbolo, il nome di un bisogno, di un'aspirazione, di un progetto. La politica deve, volente o nolente, farsi carico dei bisogni che via via, nel corso del tempo, si affermano come non eludibili, come costitutivi della stessa (storica) natura umana. Come dirlo con una formula ad un tempo rigorosa e suggestiva?

Sennonché, in questo quadro, di un «contratto» si può parlare solo esasperando il connotato metaforico del modello, sino a svuotare di senso il termine-chiave. Il «contratto originario» non è una metafora come lo sono quello di Hobbes e quello di Locke. Non è la rappresentazione stilizzata di una determinata transizione storica (da un sistema di potere all'altro, da una organizzazione statuale all'altra). È uno schema teorico utile a comprendere (e a mettere a valore sul piano pratico) la logica dello sviluppo storico universale, divenuta chiara a sé stessa – e per questo vorticoso – nella modernità (cioè in un'epoca nella quale il bisogno di libertà dei popoli pesa in misura decisiva e crescente). Con il che diledgia ogni traccia di dinamica negoziale. «Contratto» è il nome di un rapporto *virtuale* tra il potere in carica e il corpo

sociale *quale appare al «capo dello Stato»*, che se ne rappresenta bisogni e aspirazioni.

Ma di tutto ciò si è detto abbastanza nelle pagine che precedono. Resta qui da considerare brevemente la posizione di colui che la storiografia tradizionale considera come il liquidatore ufficiale del contrattualismo moderno. Ammesso che la teoria moderna del contratto sociale viva con Kant la sua ultima fase, Hegel può essere additato come il suo avversario più intransigente e influente. Di qui, per evocare un'immagine recepita, la contrapposizione tra «modello giusnaturalistico» (da Hobbes a Kant, appunto) e «modello hegel-marxiano»¹⁰⁸. Per quel che concerne Hegel, la cosa non è priva di fondamento, ovviamente. Sin dai primi cimenti jenesi (il saggio sul diritto naturale), egli attacca la posizione giusnaturalista e l'ipotesi del contratto sociale, accusando la prima di astrattezza, la seconda di gravi incomprensioni per ciò che attiene al rapporto tra sociale e politico e al significato della statualità. Vediamo di riassumere, fissando le linee di forza dell'attacco.

Nel saggio sul diritto naturale Hegel punta il dito, in primo luogo, sulla circolarità che, a suo giudizio, inficia le teorie del contratto, tradendone la vocazione apologetica. Nel modello contrattualistico «l'aposteriori» (la forma dello «stato giuridico» che si vorrebbe intendere come risultato della convergenza delle volontà individuali) è in realtà il «principio

¹⁰⁸ Cfr. N. Bobbio, M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979.

direttivo dell'apriori», presentato come «stato di natura»¹⁰⁹. Nelle teorie contrattualistiche viene cioè «presupposto quello a cui si vuole arrivare» e questo avviene perché il vero «filo conduttore» del discorso è l'esistente, «ciò che si troverà nella realtà effettuale»¹¹⁰. Nel contrattualismo domina dunque l'accidentalità (partire dal dato empirico comporta la dissoluzione di qualsiasi criterio distintivo «tra il casuale e il necessario»¹¹¹), come dimostra la molteplicità delle rappresentazioni dello «stato di natura» tra le quali non sarebbe possibile scegliere su base razionale. Ma quel che è più grave, secondo Hegel, è l'inadeguatezza dell'idea di società e di relazione politica che sostiene il modello contrattualistico. Le teorie del contratto sociale riposano su una concezione astratta, *atomistica*, della relazione sociale, nella quale l'individualismo (l'«assolutezza del soggetto»¹¹² o – come Hegel dirà altrove – la «considerazione dell'uomo astratto al di fuori della connessione reale»¹¹³) si accompagna paradossalmente a un'antropologia povera e scarnificata. Per poter mettere in scena il contratto, lo «stato di natura» deve ridursi a una

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto* (1802-1803), a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, p. 43.

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 42-44.

¹¹¹ *Ivi*, p. 42.

¹¹² *Ivi*, p. 55.

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1971, vol. XIX, p. 227.

molteplicità di «atomi con le minori particolarità possibili»¹¹⁴, il che da una parte comporta che si perda di vista la *storicità* delle forme sociali (e della stessa nozione del diritto), dall'altra impedisce di comprendere la *complessità* delle connessioni tra ambito sociale-economico e sfera etico-politica.

Queste ultime considerazioni costituiscono la chiave di volta del duro attacco che Hegel sferra contro giusnaturalismo e contrattualismo nella *Filosofia del diritto*, l'ultima grande opera della maturità. Di per sé, il contratto è una figura del diritto privato: sancisce un incontro tra volontà particolari (tra «arbitrî» di «persone *immediate*») dal quale può scaturire solo un accordo (una volontà, «soltanto *comune*») in relazione a un oggetto ben determinato (a «una *singola cosa esterna*»)¹¹⁵. Tali caratteristiche contengono, in negativo, tutte le ragioni dell'inconsistenza di un punto di vista che, viceversa, pretenderebbe di fare del contratto la base della relazione politica. Che cos'è infatti lo Stato nella sua essenza? Hegel risponde: è l'espressione della volontà collettiva pienamente cosciente di sé (della propria storia, delle proprie motivazioni, delle proprie finalità). In questo senso – in quanto «realità della *volontà* sostanziale» – lo Stato deve essere riconosciuto come «il *razionale* in sé e per sé»¹¹⁶. Ma tutto questo come potrebbe comprendersi

¹¹⁴ G. W. F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale...*, cit., p. 42.

¹¹⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 1965 (I ed. 1913), p. 80 (§ 75).

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 212-213 (§ 258).

in base a una rappresentazione che riconduce la fondazione dello Stato alla convergenza di talune volontà individuali: convergenza non soltanto necessariamente contingente e circoscritta, ma anche in larga misura opaca a sé stessa e dunque accidentale? Il risultato raggiunto dai teorici del contratto sociale è dunque – ne fossero o meno consapevoli – la *particolarizzazione dell'universale*: nelle loro teorie la relazione politica, che in realtà è il contesto organico dal quale individui e comunità traggono identità, coscienza e consistenza, è ridotta al prodotto di un «capriccio»: se «l'associazione dei singoli nello Stato diviene un *contratto*», alla base della relazione politica sono posti «il loro arbitrio, la loro opinione e il loro qualsivoglia espresso consenso»¹¹⁷. Cioè il *caso*, che, qui e ora, spinge gli uni o gli altri verso questa o quella determinata finalità.

Come si vede, non sono addebiti di poco conto, ed è quindi ben comprensibile che si sia tradizionalmente scorto in Hegel l'antipodo della posizione contrattualistica e il suo influente dissolutore. Tanto più questo si capisce se si tiene conto che in queste stesse pagine dei *Lineamenti* Hegel prende di mira alcune grandi figure del contrattualismo moderno, a cominciare da Locke e da Rousseau. Al primo (che qui non cita espressamente) rimprovera di avere trasformato lo Stato in uno strumento al servizio di interessi particolari (la «sicurezza e la protezione della proprietà e della libertà personale»), innalzando aspetti contingenti («l'*esteriorità* del fenomeno, del-

¹¹⁷ *Ivi*, p. 214 (§ 258 A).

l'accidentale necessità, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza»)¹¹⁸ a fini ultimi della relazione politica. Nei confronti del secondo (chiamato in causa, invece, in modo esplicito) muove l'accusa – ancor più radicale, perché inerente all'aspetto cruciale del discorso – di avere concepito la volontà politica nei termini della «volontà comune» a un insieme (inevitabilmente casuale) di individui: cioè, appunto, contrattualisticamente. Sennonché proprio l'attacco a Rousseau contiene un accenno che rimette tutto in discussione: tanto l'atteggiamento di Hegel nei confronti del contrattualismo, quanto il ruolo in esso svolto dall'autore del *Contratto sociale*.

Hegel, beninteso, considera insostenibile il punto di vista contrattualistico. Non è su questo che si deve discutere. Il fatto è che quando riassume le ragioni della critica a Rousseau, egli non manca di riconoscergli un titolo di merito che, a ben guardare, svuota la critica di senso. «Rousseau ha avuto il merito d'aver sostenuto come principio dello Stato, un principio, che non soltanto per la sua forma [...], ma pel contenuto, è *pensiero*, cioè il *pensiero* stesso, ossia la *volontà*»¹¹⁹. Noi abbiamo appena letto come questo riconoscimento vada a finire. Rousseau – prosegue Hegel – fraintende questa scoperta perché perde di vista la differenza essenziale che corre tra l'universale (la totalità storica, in sé e per sé necessaria) e ciò che è semplicemente condiviso (comune, quindi particolare e contingente). Ma è proprio così? Noi abbiamo

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 213-214 (§ 258 A).

¹¹⁹ *Ibidem*.

anche visto che, in realtà, Rousseau si guarda bene dall'identificare volontà empirica e volontà sovrana, tant'è che distingue nettamente tra la «*volonté générale*» e la «*volonté de tous*» (che è in effetti il risultato della convergenza di volontà individuali). E allora? Trattando di Rousseau e della *volonté générale* nei corsi berlinesi di storia della filosofia, Hegel fa alcune considerazioni che gettano su tutta la questione una luce bizzarra. Conviene leggere distesamente: «L'equivoco circa la *volontà generale* incomincia da questo, che il concetto di libertà non deve esser inteso nel senso di casuale arbitrio individuale, ma nel senso di volontà razionale, di volontà in sé e per sé. La volontà generale non deve essere considerata come composta delle volontà espressamente individuali, in modo che queste ultime rimangano assolute, altrimenti sarebbe giusta la proposizione: "dove la minoranza deve obbedire alla maggioranza, là non è libertà". La volontà generale invece dev'essere la volontà razionale, anche se non se ne abbia coscienza; quindi lo Stato non è una unione che venga stretta dall'arbitrio dei singoli»¹²⁰.

È ben curioso: Hegel scrive che affinché si comprenda che lo Stato non è il prodotto di un accordo tra arbitrî occorre concepire la «volontà generale» come la volontà *reale* (in quanto «razionale») della comunità, che è tale anche se la comunità stessa non ne è, qui e ora, consapevole; solo se ci si muove in

¹²⁰ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, 2, (*La filosofia moderna*), trad. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1973 (I ed. 1945), p. 261.

questa prospettiva si può accettare il principio di maggioranza, che altrimenti diviene solo la legittimazione di una tirannide mascherata. Ma Rousseau che cos'altro aveva scritto? Non aveva forse insistito sul possibile (normale) scarto tra opinione e volontà individuale (sottolineando che sovente l'individuo non conosce la propria volontà)? E non aveva chiarito che il principio di maggioranza è accettabile (può servire ad assumere scelte legittime) soltanto se (finché) la *volonté générale* abita nei cuori dei cittadini, intendendo con ciò che la legittimità delle decisioni dipende dal grado di razionalità (di moralità) della comunità civile? Se questo è vero, le aspre critiche che Hegel muove al contrattualismo – a cominciare dall'accusa di avere ridotto lo Stato a una faccenda tra privati – coincidono in larga misura con gli assunti-base del paradossale contrattualismo rousseauiano e con l'irriducibile rifiuto del particolarismo che informa di sé la logica del *Contratto*. E allora l'intransigente opposizione di Hegel nei confronti del contrattualismo vale per il modello, per la sua logica e per le sue implicazioni, non per tutte le teorie prodotte sotto la sua insegna.

In definitiva, quel che sembra di poter desumere da queste ultime battute del confronto tra Hegel e Rousseau è un'indiretta ma chiara conferma di quanto stiamo cercando di dire a nostra volta. Hegel certo attacca Rousseau, ma lo fa, paradossalmente, *avvalendosi dei suoi stessi argomenti*. Il che implica che gli è ben chiaro come il *Contratto sociale* contenga, contro ogni apparenza, il nocciolo duro della più implacabile critica del contrattualismo moderno.

VI. 2. CONTRATTUALISMO E STORIA D'EUROPA

Con Hegel, indubbiamente, questa storia si chiude. L'idea del contratto sociale non viene del tutto abbandonata nell'Ottocento e conoscerà nuovi fasti nel corso del XX secolo. Ma l'impressione è che, più che sviluppi originali, tali riprese rappresentino esercizi scolastici. Il motivo è chiaro e ci riporta a quanto considerato nelle pagine d'apertura. Come si è suggerito, nelle sue molteplici riformulazioni il modello contrattualistico elaborato tra Sei e Settecento fornì uno strumento teorico utile a interpretare (e ad affrontare praticamente) da un punto di vista democratico le convulsioni prodotte dalla modernizzazione europea. L'idea-base comune a tutti gli autori era che i nuovi poteri, destinati a sostituire gli assetti tradizionali di antico regime, dovessero in qualche modo sorgere dalla volontà dei corpi sociali ad essi soggetti. Il vincolo democratico, secondo il quale il processo di formazione della decisione politica deve coinvolgere in funzione attiva i suoi destinatari, costituisce la ragion d'essere dell'ipotesi contrattualistica: ridotto all'essenza, il contratto sociale non è che l'espressione della pretesa di individuare nel consenso popolare l'unico fondamento della sovranità.

Questa costruzione teorica non si sviluppò nel vuoto pneumatico. Era figlia di un'epoca nella quale all'ordine del giorno era, appunto, la definizione di una nuova logica dei poteri costituenti e degli assetti costituzionali. A sua volta tale problematica sorgeva sullo sfondo di processi materiali: di quei conflitti tra classi e ceti e interessi che nell'arco di due secoli

segnarono – con forme diverse nelle diverse regioni d'Europa – la transizione dall'ordine signorile alla modernità borghese. È questo il motivo per cui la stagione del contrattualismo si esaurì con la rivoluzione francese. La caduta dell'antico regime in Francia non decretò l'avvento immediato della modernità in tutto il continente. Germania e Italia, in particolare, restarono ancora a lungo (ben oltre il 1848) attardate nel tempo dell'antico regime. Ma l'89 chiuse definitivamente un'epoca anche per quei Paesi che stentavano a congedarsi dal passato. L'Europa moderna era ormai nata, la Francia era il modello, la molteplice fenomenologia dei processi non alterava il senso del mutamento in atto. E il senso ricalcava appunto, per molti versi, l'idea contrattualistica, metafora efficace della transizione.

L'antico regime era avversato in quanto ordine oligarchico, esclusivo, costruito in base a logiche di casta. Gli si opponeva una concezione antitetica della statualità: non più sistemi di potere chiusi e protetti dal segreto, appannaggio di stirpi guerriere benedette da Dio. Bensì istituzioni legittimate dal consenso dei governati. Lo Stato (la sfera della sovranità) veniva ora concepito come una propaggine della «società civile» (luogo di interessi, campo di traffici, ambito di saperi): come una sua espressione se non, addirittura, come uno strumento di autogoverno del corpo sociale. E l'immagine del contratto si addiceva a queste nuove istanze. *Tutti* debbono potersi esprimere in ordine al rapporto tra diritti e doveri, tra libertà e obbedienza. Con la messa in scena del grande negoziato si esprimeva un'istanza-chiave della modernità:

ciascuno è, per natura, padrone di sé stesso, *compos sui*. Quindi l'unico titolare di un patrimonio di diritti da investire nella definizione delle regole della convivenza civile. Con i suoi meriti e con i suoi limiti, il contrattualismo riuscì a dare visibilità e pregnanza a questa nuova – e rivoluzionaria – nozione della politica. Fu un'arma importante in una lotta che si combatteva anche con le idee e con le parole. Fu un'arma importante, finché questa lotta non si concluse con l'abolizione dell'*ancien régime*. Allora la metafora del contratto fu accantonata e sostituita da altre armi teoriche, consone ai nuovi conflitti, propri della modernità: conflitti nei quali erano coinvolti altri soggetti, altri interessi, altre possibilità concrete di sviluppo; conflitti nei quali – soprattutto – la radicale contrapposizione delle istanze in gioco (interessi non componibili, contraddizioni inemendabili) non lasciava spazio a ipotesi ireniche di accordi negoziali. (Quando la riproduzione delle società si affida al conflitto tra capitale e lavoro la pace è impossibile, e l'accordo tra le parti è per forza di cose un provvisorio armistizio.)

VI. 3. ALLE RADICI DELL'«ACCUMULAZIONE ORIGINARIA»

Quest'ultimo accenno ai protagonisti della transizione ci offre il destro di concludere questo nostro ragionamento cercando di far luce su un'ultima questione, per noi fondamentale. L'esame dei quattro massimi interpreti del contrattualismo moderno ha messo in rilievo una cesura che attende di essere a

sua volta interpretata. Perché con il passaggio al continente la teoria del contratto sociale si modifica così radicalmente da sovvertire sé stessa? Perché approdando in terra di Francia e poi in Germania essa assume uno sviluppo tanto paradossale che le sue nuove formulazioni si risolvono (se quanto si è detto coglie nel segno) in altrettante, dissimulate dissoluzioni? Com'è evidente, per rispondere occorre gettare un rapido sguardo al terreno dei processi reali, con i quali il mondo delle teorie intrattiene inevitabilmente rapporti saldi e costanti. Nel concreto, la questione concerne le caratteristiche della modernizzazione europea e le sue varianti nazionali.

Nell'Inghilterra del Seicento si viene compiendo un gigantesco processo di spoliazione della massa dei produttori immediati (il fenomeno delle *enclosures*) che segna la nascita del mondo moderno (il precoce decollo del capitalismo) e che costituisce l'antefatto della prima "rivoluzione industriale". La trasformazione della ricchezza sociale in capitale (cioè in una forma inedita della ricchezza, in virtù della quale questa diviene «valore» e motore della riproduzione) si realizza grazie al suo *sradicamento* dal contesto comunitario. La ricchezza viene privatizzata e liberata da ogni vincolo. A guardar bene, la libertà che si afferma quale principio fondamentale della nuova forma di vita è in prima istanza la *sua* libertà. Nel giro di alcuni tumultuosi decenni, il capitale si afferma come il protagonista (il *dominus*) di una relazione sociale fondata su un nesso insuperabilmente conflittuale. La massa, a sua volta "liberata" da qualsiasi mezzo di autonomo sostentamento, è immessa sul

mercato senz'altra dotazione all'infuori della propria capacità (energia, potenza) produttiva. E lo sfruttamento del lavoro diviene condizione necessaria dell'accumulazione di nuove risorse.

A coronamento di uno sviluppo cominciato da oltre due secoli, l'economia trasforma di sana pianta la società inglese in una *società di individui*, tenuta insieme, paradossalmente, dalla competizione mercantile (cioè dal conflitto tra interessi particolari) e, proprio per questo, sempre esposta ai contraccolpi di una violenza potenzialmente devastante. Da questo punto di vista, la fortuna della metafora contrattualistica non è motivo di stupore. La collettività appare come un insieme di singoli (di atomi, dirà a ragion veduta Hegel) reciprocamente estranei e l'un contro l'altro armati. L'immagine della guerra intestina (il *bellum omnium contra omnes*) non è fantastica: ritrae, piuttosto, un dato di realtà. D'altra parte gli antichi principi d'ordine (le gerarchie patriarcali, basate sul sangue e sulla «razza») non sono più recuperabili e non soltanto per effetto di progressi «spirituali». Il mercato funziona tra liberi: tra individui, appunto. Vive sulla base di un ibrido tra coazione (informale, implicita, immediata) ed emancipazione (*de iure*).

Di qui – dalla necessità di strutture teoriche al passo con i tempi – l'utilità della messa in scena del «grande negoziato» e, insieme, la sua torsione peculiare, la sua unilateralità. Il contrattualismo inglese (di cui Locke appare il più avveduto e conseguente interprete) risponde a una domanda ben precisa, posta dal farsi stesso della storia. Si tratta di legittimare *in base a principi democratici* (ciascuno è arbitro

della propria sorte) un ordine civile fondato *su un ferreo rapporto di comando* (la proprietà – la ricchezza monetaria – può tutto; chi ne rimane privo, nulla). Come questo capolavoro si realizzi ci è ben chiaro. Per amore di diritti universali (la vita o una «proprietà» che riassume in sé tutti i valori: vita, libertà, corpi, beni materiali), ci si spoglia della propria sovranità «naturale» per trasferirla volontariamente ad un potere insindacabile (o meglio: suscettibile di essere avversato solo dal suo mandante: la proprietà *stricto sensu*). È un capolavoro, appunto. E se per un verso parrebbe insulso sostenere che ad esso si deve il pieno dispiegarsi di un processo che per secoli e ancora ai nostri giorni ha mobilitato enormi masse di uomini, altrettanto sbagliato sarebbe considerarlo influente. Le idee muovono azioni, suggeriscono finalità, risolvono dilemmi. Sarebbe un malinteso materialismo quello di chi non vede altro che oggetti inerti, ignorando la vita – l'«attività sensibile» – che pulsa nelle cose.

Direttamente o per vie traverse l'idea contrattualistica incide nel corso della storia. È un dispositivo potente che contribuisce, insieme ad altri discorsi e ad altre narrazioni, a conferire legittimità a una vicenda intessuta di violenza e di sopraffazione. Marx se ne renderà ben conto. Non per caso scaglierà una delle sue frecce proprio contro un'idea di «accumulazione originaria» che chiama in causa tra gli altri, implicitamente, il resoconto lockiano. «C'era una volta, in un'età da lungo tempo trascorsa, da una parte una élite diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall'altra c'erano degli sciagurati

oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più. [...] Così è avvenuto che i primi *hanno accumulato ricchezza* e che gli altri non hanno avuto all'ultimo altro da vendere che la propria pelle»¹²¹. La divisione tra ricchi e indigenti è un mero dato di fatto che tuttavia rischia di minare alle fondamenta il nuovo ordine sociale. Quel che il contratto fa è nientemeno che ricondurla al libero gioco dei liberi arbitri. Emendandola da ogni violenza e santificandola.

VI. 4. TRA FRANCIA E GERMANIA, L'IMPLACABILE POTENZA DELLA MODERNITÀ

Quella inglese, beninteso, è una straordinaria invenzione. È la scoperta della libertà *moderna*: libertà di individui, come criterio informatore di una selezione sociale *in linea di principio* fondata sui meriti, le competenze, le capacità. Ma è anche una modernità incompiuta e, per così dire, tradita, perché incentrata sulla difesa delle posizioni dominanti e delle rendite di posizione. Quanto al contrattualismo, esso trasmette un'eredità non trascurabile: l'idea che il meccanismo della riproduzione non possa essere lasciato a sé stesso, che il gioco spontaneo degli egoismi contrapposti non basti a produrre una sintassi accettabile delle società. Diversamente da quanto assicurato dagli economisti, la politica – cioè la scelta, la decisione, il progetto – è indispensabile. E ormai non può

¹²¹ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, I, *Il processo di produzione del capitale*, trad. di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1975, pp. 879-880.

prescindere (questo è il nocciolo razionale della teoria) dalla pretesa individuale di decidere per sé (o, quanto meno, di prendere parte alle scelte collettive).

Ma questa eredità appare a chi la raccoglie insufficiente, avvolta in un involucro che ne disperde il lascito rivoluzionario. Quando approda al di qua della Manica, la teoria del contratto è sottoposta a una critica che ne mette a nudo i limiti più gravi. Rousseau e Kant rimproverano chi li ha preceduti di avere piegato la teoria a logiche esclusive, particolaristiche. Di qui, come si è visto, la loro caparbia determinazione a superare il piano delle volontà contingenti, sempre a rischio di irrazionalità, di condizionamenti, persino di esiti autolesionistici. Entrambi coinvolgono il piano della razionalità *oggettiva*: della comunità (Rousseau) e della specie nella sua totalità (Kant). Con il che è il contratto stesso a perdere, in quanto tale, ogni verosimiglianza. L'idea sottesa alle loro formulazioni è che, diversamente da quanto suggerito in precedenza, la libertà non è un dato (un fatto che va riconosciuto a beneficio di chi libero è già) ma un problema e un progetto (che deve coinvolgere quanti ancora liberi non sono). Perciò il contrattualismo cessa di essere un dispositivo di legittimazione dell'esistente o delle trasformazioni in atto, e diventa – giusta il suo stravolgimento – lo schema di una grande trasformazione che attende di essere compiuta.

Questo vuol forse dire che nella modernità francese non c'è esclusione, discriminazione, ingiustizia? Ferme restando le profonde differenze tra la rivoluzione vinta dalla borghesia francese (che comportò la drastica caduta dell'*ancien régime*) e il compromesso

stretto tra la borghesia inglese e l'aristocrazia (che conservò a quest'ultima patrimoni e poteri) sarebbe assurdo sostenerlo. Nei processi reali la violenza impera. La concretezza della rivoluzione approda rapidamente (già col Direttorio) a una crisi del movimento espansivo. Come è stato autorevolmente osservato, il bagno di sangue della Comune chiude per sempre verso il basso il processo rivoluzionario, definendo il quadro dei poteri in base al monopolio borghese del comando. Dunque il discorso è un altro. Riguarda la relazione – in questo caso problematica e critica – tra pensiero e realtà. Nella sua versione *eretica* (Rousseau), il contrattualismo francese corre più avanti dei processi reali, mettendone in risalto l'arretratezza: agisce come portavoce di una istanza inclusiva, per la quale i tempi non sono maturi a fine Settecento (e forse nemmeno oggi, a giudicare dai fatti). Ciò aiuta a capire come mai Rousseau venga ripudiato subito dopo il Termidoro e sia posto duramente sotto accusa per tutto l'Ottocento.

Questo vale ancora di più per la Germania. È difficile pensare a un contrasto più stridente di quello che oppone il peculiare contrattualismo kantiano (un contrattualismo in senso proprio *universalistico*) alla «miseria tedesca». Viene in mente quanto il giovane Marx osserva ripetutamente a proposito della funzione virtualmente politica (quasi una sublimazione dell'istanza pratica) svolta dalla filosofia tedesca¹²². E

¹²² Cfr. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1843), in MEOC III, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 195; Id., *Manoscritti economico-filosofici* (1844), *ivi*, p. 340;

viene in mente quanto osserva Nietzsche astiosamente. Che definisce Kant e Hegel «operai della filosofia»¹²³, poiché intende come il punto di vista che si afferma nelle loro posizioni sia quello delle classi «lavoratrici e pericolose».

Se questo schema (nella sua estrema sommarietà) coglie nel segno, possiamo allora chiudere osservando che c'è qualcosa di fortemente ironico nella vicenda del contrattualismo moderno. La sua importanza – e la sua attualità – consiste *per noi* proprio nella sua storia contrastata. La sua crisi intestina (la cesura tra il contrattualismo inglese e l'anti-contrattualismo continentale) appare il nitido riflesso di un conflitto essenziale della modernità: quello tra libertà ed eguaglianza o, più precisamente, tra libertà (di pochi) e giustizia (o democrazia). Nella storia travagliata della moderna teoria del contratto sociale può leggersi la dimostrazione dell'immanenza – e, se si vuole, della «necessità storica» – di tale conflitto. In questo senso si può dire che, dopo Hobbes e Locke, non avrebbero potuto non esserci Rousseau e Kant. Posto lo spirito del capitalismo, non può non darsi la sua critica. Posto il tema dell'universale (come di fatto è posto nell'idea del diritto naturale), non ci si può sottrarre all'implacabile potenza della modernità.

Id., Friedrich Engels, *La sacra famiglia* (1845), in MEOC IV, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 41.

¹²³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Utet, Torino 2003, n. 211.

VII.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Vengono segnalati alcuni tra gli scritti maggiormente rappresentativi per una riflessione più ampia e per una ricognizione della letteratura critica sui temi trattati. I testi sono raggruppati, senza pretesa di esaustività, seguendo la stessa partizione in capitoli del volume.

I. UNA METAFORA DELLA MODERNIZZAZIONE (E DELLA SUA CRISI)

Per un quadro d'insieme delle principali espressioni del contrattualismo classico:

N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelomarxiano*, il Saggiatore, Milano 1979; G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987; C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, il Mulino, Bologna 1991; Id., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001; J. W. Gough, *The Social Contract* (1957), trad. it., il Mulino, Bologna 1986;

C. W. Morris (a cura di), *The Social Contract Theories: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999; P. Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1982.

Sul giusnaturalismo moderno e i suoi sviluppi:

N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Comunità, Milano 1965; G. Fassò, *Il diritto naturale*, Eri, Torino 1972 (II ed. riveduta e ampliata); G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligation vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Alber, München 1999; A. Passerin d'Entrèves, *Natural Law. Introduction to Legal Philosophy* (1951), trad. it., Comunità, Milano 1980; L. Strauss, *Natural Right and History* (1953), trad. it., il Melangolo, Genova 1990; P. C. Westermann, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Brill, Leiden-New York-Köln 1998.

II. HOBBS, O DELLA FRAGILITÀ DELLA POLITICA

G. Bianca, *Diritto e Stato nel pensiero di Thomas Hobbes*, Humus, Napoli 1946; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989; D. Gauthier, *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969 (il momento pattizio del contrattualismo hobbesiano viene interpretato alla luce della teoria della scelta razionale); J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (con l'impiego delle categorie proprie della teoria dei giochi viene reinterpretata la giustificazione teorica del patto sociale); G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1986; P. King (a cura di), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, Routledge, London-New York

1993, 4 voll: vol. III (su "Politics and Law", con contributi di S. M. Okin, H. Pitkin, F. Tönnis, M. Villey); R. M. Lemos, *Hobbes and Locke Power and Consent*, The University of Georgia Press, Athens 1978 (importante anche per Locke); W. v. Leyden, *Hobbes and Locke: the Politics of Freedom and Obligation* (1981), trad. it., il Mulino, Bologna 1984 (anche in questo caso, volume utile pure in relazione a Locke); C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1964), trad. it., Isedi, Milano 1973 (Hobbes e Locke come teorici dello Stato borghese); T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, il Saggiatore, Milano 1982; Id., *Contratto e convenzione: razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano 1994; M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975 (raccolge quattro articoli apparsi tra il 1939 e il 1960); R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Puf, Paris 1952 (viene sostenuta l'unicità del razionalismo hobbesiano, la coerenza tra filosofia e politica); C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it., Giuffrè, Milano 1986 (interpretazione che radicalizza il concetto di sovranità in senso decisionista); L. Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936 (lettura che pone in rilievo l'antropologia negativa a fronte delle pretese razionaliste di Hobbes); R. Tuck, *Hobbes* (1989), trad. it., il Mulino, Bologna 2001; F. Viola, *Behemot o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979; E. Vitale, *Dal disordine al consenso. Filosofia politica in Thomas Hobbes*, Angeli, Milano 1994; H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (1957), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1974 (al centro del contrattualismo hobbesiano viene posta l'obbligazione politica e il connesso problema del rapporto tra diritto e potere, legge naturale e sovranità); Y. Ch. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne* (1995), trad. it., Palomar, Bari 2001.

III. LOCKE, O DEL TRIONFO DEL PARTICOLARE

R. Ashcraft (a cura di), *John Locke: Critical Assessments*, Routledge, New York-London 1991, 4 voll.: vol. I (in particolare i contributi di R. Ashcraft e P. Laslett), vol. II (capitoli 14-21 della parte dedicata al tema "Natural Law"), vol. III (tra gli altri i contributi di K. Olivecrona, F. Pollock, L. Strauss); N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giapichelli, Torino 1963; V. Chappell (a cura di), *John Locke. Political Philosophy*, Taylor & Francis, New York-London 1992; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke* (1989), trad. it., il Mulino, Bologna 1992; W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke* (1969), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1976 (il contrattualismo lockiano viene letto alla luce di una analisi della nascente società borghese); D. A. Lloyd Thomas, *Locke on Government*, Routledge, London-New York 1995; R. Polin, *La politique morale de John Locke*, Vrin, Paris 1960 (interpretazione che evidenzia l'alterità del progetto politico di Hobbes rispetto a Locke, anticipatore delle tesi kantiane per la centralità del nesso tra morale e politica); A. J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton University Press, Princeton 1993; J. W. Yolton, *John Locke* (1985), trad. it., il Mulino, Bologna 1990.

IV. ROUSSEAU: LA RIVINCITA DELLA STORIA

A. Burgio, *Uguaglianza, interesse, unanimità. La politica di Rousseau*, Bibliopolis, Napoli 1989; Id., *Rousseau, la politica e la storia: tra Montesquieu e Robespierre*, Guerini e Associati, Milano 1996; Id., *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003; R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1950), trad. it., il Mulino, Bologna 1993 (a caratterizzare il volume è

l'attenta e ampia contestualizzazione della riflessione filosofica rousseauiana); I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs* (1968, II ed. ampliata), trad. it., Feltrinelli, Milano 1972 (interpretazione volta ad approfondire il concetto rousseauiano di repubblica, a contestualizzarlo e a problematizzare per questa via il tema della democrazia moderna); R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la Philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris 1971 (problematizzazione del rapporto tra individuo e comunità come chiave di lettura del pensiero politico rousseauiano); P. Riley, *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (1986), trad. it., Giuffrè, Milano 1995; M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, il Mulino, Bologna 1994 (il pensiero politico di Rousseau viene inserito nella più ampia tradizione del repubblicanesimo).

V. KANT: LA POLITICA TRA RAGIONE E NATURA

H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), trad. it., il Melangolo, Genova 1990 (riflessione sulla filosofia politica di Kant incentrata sulla *Critica del giudizio*); Z. Batscha (a cura di), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976; N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino 1969; A. Burgio, *Vernunft und Katastrophen: das Problem der Geschichtsentwicklung bei Kant, Hegel und Marx*, Lang, Frankfurt a. M. 2003; G. M. Chiodi, R. Gatti, G. Marini, (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Angeli, Milano 2001; G. Dietze, *Kant und der Rechtsstaat*, Mohr, Tübingen 1982; G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Angeli, Milano 2000; F. Gonnelli, *La filosofia politica*

di Kant, Laterza, Roma-Bari 1996; O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990 (la dottrina del diritto kantiana non viene solo analizzata, ma anche riabilitata in senso normativo); W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993; S. Körner, *Kant* (1955), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1987; P. Riley, *Kant's Political Philosophy*, Rowman & Allanheld, Totowa-New Jersey 1983; A. Tosel, *Kant révolutionnaire: droit et politique* (1988), trad. it., Manifestolibri, Roma 1999 (al centro della riflessione su Kant è il carattere paradossale del diritto, la cui genesi rivoluzionaria è anti-giuridica); G. Vlachos, *La pensée politique de Kant. Méta-physique de l'ordre et dialectique du progrès*, Puf, Paris 1962 (analisi del pensiero politico kantiano attenta alla contestualizzazione storica e filosofica); E. Weil, *Problèmes kantians* (1963), trad. it., QuattroVenti, Urbino 1980 (di specifico interesse filosofico-politico è il terzo capitolo dedicato al rapporto tra storia e politica).

VI. DISSOLUZIONE E ATTUALITÀ DEL CONTRATTUALISMO MODERNO

P. Becchi, *Le filosofie del diritto hegeliane*, Angeli, Milano 1990; N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1976; E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, il Mulino, Bologna 1998; C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979 (oltre all'introduzione di Cesa, il volume raccoglie tra gli altri scritti di N. Bobbio, H. Lübke, G. Marini, M. Riedel, E. Weil); G. M. Chiodi, R. Gatti, G. Marini (a cura di), *La filosofia politica di Hegel*, Angeli, Milano 2003; G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hege-*

liana, Morano, Napoli 1990; M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (1969), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1975 (il carattere innovativo della filosofia politica di Hegel viene ravvisato in particolare nella valorizzazione del nesso tra storia e Stato, nonché nella centralità assegnata al lavoro); Id. (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, 2 voll. (con i contributi, tra gli altri, di S. Avineri, E. Bloch, J. Hyppolite, K. H. Ilting, F. Rosenzweig, M. Villey); J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1957), trad. it., Guida, Napoli 1970 (la filosofia politica hegeliana viene reinterpretata come una teorizzazione dello Stato di diritto); L. Sichirollo, *Hegel e la tradizione: scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 2002; C. Taylor, *Hegel and Modern Society* (1979), trad. it., il Mulino, Bologna 1984 (interpretazione della filosofia hegeliana da parte di uno dei maggiori rappresentanti del comunitarismo); E. Weil, *Hegel et l'Etat* (1950), trad. it., Guerini e Associati, Milano 1988.

Per una ricostruzione anche critica delle più recenti rielaborazioni della teoria contrattualista:

D. Boucher, P. Kelly (a cura di), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London-New York, 1994; R. Goodin, P. Pettit (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford 1993; P. Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Duncker & Humblot, Berlin 1987; W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (1990), trad. it, Feltrinelli, Milano 1996 (la seconda edizione, uscita nel 2002 per la Oxford University Press, è stata aggiornata e ampliata con due capitoli dedicati al tema della cittadinanza e del multiculturalismo); P. Pettit, *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1980; S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, il Saggiatore, Milano 1982.

Tra le più originali riformulazioni del contrattualismo in epoca contemporanea:

J. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (1975), trad. it., Rusconi, Milano 1998 (il contrattualismo come giustificazione di una “rivoluzione costituzionale” attenta alle questioni economiche e volta a contenere le possibilità di intervento pubblico sulle scelte individuali); D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986 (contrattualismo del vantaggio reciproco di matrice hobbesiana); O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (1987), trad. it., il Mulino, Bologna 1995 (contrattualismo di matrice kantiana il cui fulcro è il concetto di scambio tra gli interessi trascendentali degli individui); R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), trad. it., Le Monnier, Firenze 1981 (il contrattualismo viene impiegato come giustificazione di un modello di giustizia di tipo liberista); J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), trad. it., Feltrinelli, Milano 1982 (una nuova formulazione del paradigma contrattualista di ispirazione kantiana viene adottato per mostrare la ragionevolezza di un modello di giustizia come equità). Sul neocontrattualismo rawlsiano – di certo la più influente tra le formulazioni contemporanee del modello contrattualistico – si veda in part. N. Daniels (a cura di), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls, A Theory of Justice*, Blackwell, Oxford 1985; S. Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; R. Martin, *Rawls and Rights*, University of Kansas Press, Lawrence 1985; P. H. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Polity, Oxford 1990.

La rinascita del diritto naturale verificatasi a partire dal secondo dopoguerra annovera tra i contributi più significativi:

D. Beyleveld, R. Brownsword, *Law as a Moral Judgment*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994 (versione del giusnaturalismo basata sulla deduzione logica dei diritti individuali e sulla riproposizione del «principio di consistenza generica» già teorizzato da Alan Gewirth); J. M. Finnis (a cura di), *Natural Law*, New York University Press, New York 1991, 2 voll. (ampia raccolta di saggi, che coprono un arco di tempo che va dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta, di studiosi appartenenti a diverse correnti giusfilosofiche, tra gli altri G. Grisez, H. Kelsen, N. McCormick, J. Raz); Id., *Natural Law and Natural Rights* (1980), trad. it., Giappichelli, Torino 1996 (teoria neogiusnaturalistica di matrice aristotelico-tomista, divenuta fondamentale per la Nuova Teoria del diritto naturale); L. Fuller, *The Morality of Law* (1964), trad. it., Giuffrè, Milano 1986 (riabilitazione del giusnaturalismo in cui il diritto viene connesso concettualmente a una morale non sostanziale, a contenuto variabile); R. P. George, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, Oxford 1993 (testo che si inserisce nella corrente della Nuova dottrina del diritto naturale, affermatasi negli anni Ottanta); Id. (a cura di), *Natural Law*, Dartmouth, Aldershot 2003, 2 voll. (miscellanea di saggi, eterogenea rispetto al concetto di diritto sostenuto; comprende tra gli altri i saggi di J. Finnis, J. Rawls, J. Waldron); Id., (a cura di), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Clarendon Press, Oxford 1994 (con i contributi dei maggiori filosofi del diritto contemporanei); G. Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie* (1948), trad. it., Giappichelli, Torino 1958 (testo paradigmatico per il neogiusnaturalismo del secondo dopoguerra e più in generale per la messa in discussione del giuspositivismo).

Tra i migliori contributi che hanno animato il dibattito attorno al giusnaturalismo negli ultimi decenni si segnalano lavori di alcuni dei maggiori filosofi del diritto e della politica, anche definiti teorici neocostituzionalisti:

R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation* (1978), trad. it., Giuffrè, Milano 1998 (la connessione concettuale tra il diritto e la morale viene fondata sul principio di correttezza e sulla tesi del “caso particolare”, per cui l’argomentazione giuridica sarebbe un *Sonderfall* dell’argomentazione pratica generale); R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (1977), trad. it., il Mulino, Bologna 1982 (il rapporto tra il diritto e la morale si fonda sulla distinzione tra norme e principi e sul loro carattere costitutivo per il diritto); J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992), trad. it., Guerini e Associati, Milano 1996 (la complementarità tra diritto e morale viene fondata sul paradigma della ragione comunicativa); C. S. Nino, *Derecho, moral y política. Una revision de la teoria general del Derecho* (1994); *Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy* (1993), trad. it., Giuffrè, Milano 1999 (di difficile definizione tra le opzioni contrapposte del giusnaturalismo e del giuspositivismo; nella teoria qui sostenuta viene proposta una connessione essenziale tra il diritto, la morale e la politica).

In concomitanza con alcuni recenti interventi militari (in particolare nei Balcani) è venuta sviluppandosi una discussione intorno al concetto di *diritti umani*, non priva di connessioni con il dibattito sul giusnaturalismo. Sul tema, per una prima approssimazione:

A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2004¹⁰; Id., *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005; N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz e altri, *Globalizing Rights* (2003), trad. it., Mondadori, Mila-

no 2004; J. Habermas, *Der gespaltene Western* (2004), trad. it., Laterza, Roma-Bari 2005; M. Ignatieff, *Una ragionevo-
le apologia dei diritti umani*, con interventi di S. Veca e D.
Zolo, Feltrinelli, Milano 2003; D. Zolo, *Chi dice umanità*,
Einaudi, Torino 2000.

ANTOLOGIA

Avvertenza

In alcuni casi – senza darne segnalazione – sono state omesse le note degli autori.

THOMAS HOBBES

DE CIVE.
ELEMENTI FILOSOFICI SUL CITTADINO

I. 2. La massima parte di coloro che hanno trattato delle repubbliche, suppongono, o pretendono, o postulano, che l'uomo sia un animale atto per nascita* alla società, i greci dicono ζῶον πολιτικόν; e su questo fondamento edificano la dottrina civile, come se per conservare la pace e governare l'intero genere umano non occorresse altro che il consenso degli uomini riguardo a certi patti e condizioni, che chiamano senz'altro leggi. Questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso; e l'errore è derivato da una considerazione troppo superficiale della natura umana. Infatti, esaminando più a fondo le cause per cui gli uomini si riuniscono e godono della società reciproca, risulterà senz'altro evidente che ciò non avviene in modo che per natura non possa accadere diversamente, ma per accidente. Se infatti l'uomo amasse l'uomo naturalmente, cioè in quanto uomo, non vi sarebbe nessuna ragione perché ciascuno non doves-

se amare ugualmente ciascun altro, in quanto ugualmente uomo, o perché dovesse preferire di frequentare coloro, dalla cui società possono derivare a lui (piuttosto che ad altri), onore e utile. Quindi non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio: questi desideriamo in primo luogo, quelli secondariamente. [...] Alla medesima conclusione si giunge con la ragione, a partire dalle stesse definizioni di *volontà*, *bene*, *onore* e *utile*. Poiché infatti la società si stringe volontariamente, in ogni società si deve cercare l'oggetto della volontà, cioè quello che a ciascuno di coloro che si uniscono sembra essere il proprio bene. Ma tutto ciò che sembra bene, è piacevole, e si riferisce agli organi o all'animo. Ogni piacere dell'animo consiste nella gloria (cioè nell'avere una buona opinione di sé), o si riferisce in ultimo alla gloria. Gli altri beni sono sensuali, e possono tutti essere designati con il nome di utile. Dunque, ogni società si forma per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci. Ma nessuna società, duratura e numerosa, può avere inizio dalla ricerca della gloria, perché il gloriarsi, come l'onore, consiste nel confronto e nella superiorità; e quindi non spetta a nessuno, quando spetta a tutti. Se poi qualcuno trova in sé motivo per gloriarsi, non può trarre nessun giovamento dalla società altrui. Infatti il valore di ciascuno consiste in quello che può fare senza l'aiuto degli altri. Sebbene poi le cose utili a questa vita possano essere accresciute con l'aiuto reciproco, questo può avvenire molto meglio con il dominio sugli altri, piuttosto che entrando in società con essi; per cui non si deve dubitare che, se non vi

fosse il timore, gli uomini sarebbero portati dalla loro natura molto più a desiderare il dominio che la società. Si deve quindi stabilire che le società grandi e durevoli hanno tratto origine non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal timore reciproco**.

* *Atto per nascita* – Poiché vediamo che la società è già costituita in atto fra gli uomini, e che nessuno vive fuori della società, e tutti desiderano i rapporti e la conversazione reciproca, può sembrare una stupidaggine straordinaria avere posto sulla stessa soglia della dottrina civile una simile pietra d'inciampo per i lettori: *l'uomo non è atto per nascita alla società*. Si deve dunque dire con maggiore chiarezza che in verità l'uomo per natura, o in quanto è uomo, cioè, non appena nato, trova spiacevole una solitudine continua. I bambini hanno bisogno dell'aiuto altrui per vivere, gli adulti per vivere bene. Perciò non nego che gli uomini desiderino per necessità naturale di aggregarsi l'un l'altro. Ma le società civili non sono semplici aggregazioni, ma alleanze, per stringere le quali sono necessari patti e fede. La forza di questi patti e fede resta ignota ai bambini e agli ignoranti, così come la loro utilità lo resta a chi non conosce i danni che derivano dalla mancanza della società. Per cui, i primi, non comprendendo cosa sia la società, non possono entrare in essa, e i secondi, ignorandone i vantaggi, non se ne curano. È chiaro dunque che tutti gli uomini (essendo nati bambini) sono per nascita inadatti alla società; e che molti, inoltre (forse la maggior parte), vi restano inadatti per tutta la vita, per una malattia dell'animo o per mancanza di educazione. Ma sia i bambini che gli adulti hanno natura umana. Quindi l'uomo è reso atto alla società non dalla natura, ma dall'educazione. Inoltre, anche se l'uomo fosse per nascita in condizione di desiderare la società, non ne seguirebbe che

fosse per nascita idoneo ad entrare in società. Altro è desiderare, altro esser capace. Desiderano infatti la società anche coloro che però, per superbia, sdegnano di accettare le condizioni uguali, senza di cui non può esserci società.

*** Dal timore reciproco* – È stato obiettato che gli uomini sono tanto lontani dal costituirsi in società civile per paura che, se si temessero reciprocamente, l'uno non potrebbe sopportare la vista dell'altro. Chi muove questa obiezione ritiene, a mio parere, che temere non sia altro che essere terrorizzati. Io invece intendo con questo termine una previsione del male futuro; e ritengo che sia proprio di chi ha paura non solo il fuggire, ma anche il sospettare, il diffidare, lo stare in guardia, il far sì di non avere nulla da temere. Chi va a dormire, chiude la porta, chi viaggia, si arma: perché temono i ladri. Gli Stati sono soliti difendere i loro confini con presidi, e le città con mura, per timore degli Stati vicini; e anche gli eserciti più forti, già schierati in battaglia, intavolano a volte trattative di pace, per timore della forza reciproca, e di essere vinti. Per paura gli uomini cercano di mettersi al sicuro, anche con la fuga e nascondendosi, se pensano di non poterlo fare altrimenti; ma il più delle volte con le armi e altri strumenti di difesa: onde avviene che, osando farsi incontro all'altro, possano conoscere le disposizioni reciproche. E allora nasce di solito lo Stato: se combattono, dalla vittoria; se si accordano, dal loro accordo.

v. 1. È di per sé evidente che le azioni degli uomini derivano dalla volontà, e la volontà dalla speranza e dal timore. Quindi, ogni volta che sembra che dalla violazione delle leggi derivi un *bene maggiore* o un *male minore* che dall'osservanza, le violano di propria volontà. Dunque, ciascuno ripone la speranza della

propria sicurezza e conservazione nel fatto di potere prevenire il prossimo, apertamente o nascostamente, con la forza o con l'astuzia. Di qui si comprende che le *leggi naturali* non garantiscono a nessuno, nel momento in cui sono conosciute, alcuna sicurezza nell'osservarle; e di conseguenza ciascuno, finché non ha qualche garanzia contro l'attacco altrui, conserva il *diritto* originario di provvedere a sé stesso in qualsiasi modo voglia; cioè, il *diritto a tutte le cose*, o *diritto di guerra*. Ed è sufficiente all'adempimento della *legge naturale*, che si abbia l'animo pronto alla pace, quando la si può avere.

v. 3. Poiché dunque l'esercizio della *legge naturale* è necessario a conservare la pace, e all'esercizio della *legge naturale* è necessaria la *sicurezza*, si deve considerare che cosa possa procurare tale sicurezza. A tal fine non si può escogitare altro, se non che ciascuno si provveda di aiuti adeguati, che rendano l'aggressione dell'uno contro l'altro così rischiosa, da far preferire ad entrambi di stare al proprio posto, piuttosto che attaccar lite. Ma è evidente, in primo luogo, che il consenso di due o tre non procura affatto questa sicurezza, perché l'aggiunta alla parte avversa di uno o pochi uomini basta a rendere certa e indubitabile la vittoria, e quindi induce l'avversario ad attaccare. Così è necessario, per ottenere la sicurezza che cerchiamo, che il numero di coloro che concordano nel darsi aiuto reciproco sia tanto grande, che l'aggiungersi di pochi uomini ai nemici non sia per loro decisivo ai fini della vittoria.

V. 4. In secondo luogo, per quanto grande sia il numero di coloro che si riuniscono per difendersi, se non consentono fra loro su come meglio condursi a quello scopo, ma ciascuno usa delle sue forze a suo modo, non concluderanno nulla, perché, divisi nei pareri, saranno di impedimento reciproco. E se consentono in una singola azione, per la speranza di vittoria, di preda o di vendetta, in seguito la diversità di intenzioni e disposizioni, o l'emulazione e l'invidia, per cui gli uomini per natura contendono, li dividono al punto che non vogliono darsi aiuto reciproco, né mantenere la pace fra di loro, se non sono costretti da qualche timore comune. Segue da ciò che il consenso di molti (che consiste solo in questo, che tutti dirigono le loro azioni ad uno stesso fine, e al *bene comune*), cioè una società soltanto di aiuto reciproco, non procura a coloro che consentono, o soci, la sicurezza nell'esercitare fra di loro le *leggi di natura*, che stiamo ricercando. Invece, si deve fare qualcosa di più, affinché a coloro che hanno consentito per una volta alla pace e all'aiuto reciproco, in vista del *bene comune*, sia proibito con la paura di cadere nuovamente nel dissenso, quando un loro *bene privato* divergerà dal *bene comune*.

V. 6. Poiché dunque il *cospirare* di molte volontà ad un medesimo fine non basta alla conservazione della pace e ad una difesa stabile, si richiede che, riguardo alle cose necessarie per la pace e la difesa, la *volontà* di tutti sia *unica*. Ma questo non può avvenire, se ciascuno non sottomette la propria *volontà* alla *volontà* di *un solo* altro, sia un *uomo* solo o un solo

consiglio, in modo che sia considerato come *volontà* di tutti e di ciascun singolo, quello che costui *avrà voluto*, riguardo alle cose necessarie alla pace comune. Chiamo poi CONSIGLIO l'adunanza di più uomini che deliberano su quello che si deve fare o non fare per il bene comune di tutti.

V. 7. Questa *sottomissione* delle *volontà* di tutti loro alla *volontà* di *un solo uomo* o di *un solo consiglio*, ha luogo quando ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà* di quell'*uomo* o di quel *consiglio*, cui si è sottomesso; cioè a non rifiutargli l'uso delle proprie forze e ricchezze, contro chiunque altro (perché si intende che egli conserva il diritto di difendersi contro la violenza). E viene chiamata UNIONE. La *volontà* del consiglio si intende sia quella che è *volontà* della *maggior parte* degli uomini da cui è composto il consiglio.

V. 8. Sebbene la *volontà* non sia essa stessa volontaria, ma solo il principio delle azioni volontarie (infatti non vogliamo volere, ma *fare*), e quindi non cada affatto sotto la deliberazione e i patti, tuttavia chi sottomette la propria *volontà* alla *volontà* altrui, trasferisce a quest'altro il *diritto* alle sue *forze* e *facoltà*; così che se gli altri fanno lo stesso, colui al quale si sottomettono disporrà di tante forze da potere conformare, con il terrore suscitato da esse, la *volontà* degli individui all'unità e alla concordia.

V. 9. L'*unione* così fatta si chiama *Stato*, o *società civile*, e anche *persona civile*. Infatti, essendo *unica* la

volontà di tutti, deve essere considerata come una *persona unica*, distinta e riconosciuta con *un solo* nome, da tutti gli individui particolari, poiché ha suoi diritti e sue proprietà. Così che né un cittadino, né tutti i cittadini insieme (eccettuato quello la cui volontà sta per la volontà di tutti), devono essere *considerati* come lo *Stato*. Dunque lo STATO (per definirlo) è una *persona unica*, la cui *volontà*, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la *volontà* di tutti costoro; così che può usare delle forze e delle facoltà dei singoli, per la pace e la difesa comune.

V. 10. Sebbene ogni *Stato* sia una *persona civile*, non è vero che, per converso, ogni *persona civile* sia uno *Stato*. Può infatti accadere che più cittadini si riuniscano con il permesso del loro Stato in una *persona unica*, per fare determinate cose. Queste saranno allora *persone civili*, come le compagnie commerciali, e moltissime altre riunioni; ma non sono *Stati*, perché i membri non si sono sottomessi alla volontà della riunione assolutamente e in tutto, ma soltanto in determinate cose, stabilite dallo Stato. Così, a ciascuno di essi è lecito chiamare in giudizio di fronte ad altri lo stesso *corpo della compagnia*, ciò che non è lecito al *cittadino* nei confronti dello *Stato*. Le società di questo tipo sono dunque persone civili subordinate allo *Stato*.

V. 11. In ogni Stato, si dice che l'*uomo* o il *consiglio* alla cui volontà i singoli (come si è detto) hanno sottomesso la loro, si dice che ha la POTESTÀ SUPREMA, o il POTERE SUPREMO, o il DOMINIO. Questa *pote-*

stà e diritto di potere consiste nel fatto che ciascuno dei cittadini ha trasferito ogni sua forza e potere a quell'uomo o consiglio. Avere fatto questo (poiché nessuno può trasferire ad altri la propria forza per via naturale), non è altro che avere abbandonato il proprio diritto di resistenza. Ciascun cittadino, come anche ogni *persona civile subordinata*, è detto SUDDITO di chi ha il *potere supremo*.

V. 12. Da quanto si è detto, risulta chiaro a sufficienza in che modo, e per quali gradi, *molte persone naturali* si sono strette per paura reciproca in un'unica *persona civile*, che abbiamo chiamato *Stato*, con l'intento di conservarsi. Ma quelli che si sottomettono a un altro per paura, si sottomettono proprio a chi temono, oppure ad un altro, in cui confidano per essere protetti. Agisce nel primo modo chi viene vinto in guerra, per non essere ucciso; nel secondo, chi non è stato ancora vinto, per evitare di essere vinto. Il primo modo ha inizio dalla *potenza naturale*, e può essere chiamato l'*origine naturale* dello Stato; il secondo, dall'*intento* e dal decreto di chi si unisce; e questa è l'*origine per istituzione*. Da ciò derivano due generi di *Stato*: uno *naturale*, quale il *paterno* e il *dispotico*; l'altro *istitutivo*, che può anche essere detto *politico*. Nel primo, il *signore* si procura i *cittadini* di sua volontà; nel secondo, i *cittadini* si impongono di loro arbitrio un *dominio*, sia esso un *uomo* o un'*assemblea* di uomini, dotato di *potere supremo*. Parleremo in primo luogo dello *Stato istitutivo*, poi di quello *naturale*.

VI. 1. Bisogna considerare in primo luogo che cos'è la stessa *moltitudine** degli uomini (che si riuniscono di loro arbitrio in uno Stato); precisamente, che non è qualcosa di *unico*, ma molti uomini, ciascuno dei quali ha la propria volontà, e il proprio giudizio, circa tutte le cose da proporre. E anche se per mezzo di contratti particolari i singoli hanno un loro *diritto* e una *proprietà*, così che uno può dire che *questo* è *suo*, e un altro che *quello* è *suo*, non vi sarà nulla di cui l'intera moltitudine, come *persona* distinta da ogni singolo, possa correttamente dire, questo è *mio*, piuttosto che *altrui*. E non vi è alcuna azione che debba essere attribuita alla moltitudine come *sua*; ma (se tutti o molti vi hanno consentito), non sarà un'azione, ma tante azioni, quanti sono gli uomini. Sebbene infatti si dica comunemente, in una grande sedizione, che il *popolo* di quello Stato ha preso le armi, ciò è vero solo di coloro che sono in armi, o che con essi consentono. Infatti lo *Stato*, che è *persona unica*, non può prendere le armi contro sé stesso. Dunque tutto ciò che è fatto da una moltitudine va inteso come fatto da ciascuno di coloro che la compongono. E chi, trovandosi in quella moltitudine, non ha consentito alle azioni compiute, e non ha prestato aiuto, si deve ritenere che non abbia agito. Inoltre in una moltitudine non ancora stretta in una *persona unica*, nel modo che si è detto, permane lo *stato di natura* in cui *tutte le cose sono di tutti*, e non trova luogo il *mio* e il *tuo* che si chiama *proprietà* e *dominio*, perché non vi è ancora la sicurezza che abbiamo sopra mostrato essere necessaria all'esercizio delle *leggi naturali*.

* *Moltitudine*, ecc. – [...] Si intende che moltitudine, in quanto termine collettivo, significa molte cose, per cui una moltitudine di uomini è lo stesso che molti uomini. Ma lo stesso termine, essendo di numero singolare, significa una cosa sola, cioè una sola moltitudine. Ma in nessuno dei due modi si intende che la moltitudine abbia una volontà unica data dalla natura, bensì ciascuno ha la sua. Dunque non deve esserle attribuita un'azione unica, qualunque essa sia. Così una moltitudine non può promettere, fare patti, acquistare e trasferire diritti, fare, avere, possedere, e simili, se non singolarmente e individualmente, in modo che vi siano tante promesse, patti, diritti, azioni, quanti sono gli uomini. Per questo la moltitudine non è persona naturale. Ma la stessa moltitudine diviene persona unica, se i suoi componenti concludono uno per uno il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo, o le volontà concordi della maggior parte di loro. Infatti così viene dotata di volontà, e quindi può compiere azioni volontarie, come comandare, dettare leggi, acquistare e trasferire diritti, ecc.; e allora viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine. Si deve dunque distinguere così: per popolo o moltitudine, quando diciamo che vogliono, comandano o fanno qualcosa, si intende lo Stato che comanda, vuole e agisce mediante la volontà di un solo uomo, o le volontà concordi di più uomini (ciò che può avere luogo solo se costituiscono un'assemblea). Ma quando si dice che qualcosa è fatto da una moltitudine di uomini, grande o piccola che sia, senza la volontà di quell'uomo o di quella assemblea, si intende che ciò è fatto dal popolo suddito, cioè da molti singoli cittadini insieme, e che non viene da una volontà unica, ma da molte volontà di molti uomini, che sono cittadini e sudditi, ma non lo Stato.

VI. 6. Poiché dunque è *necessario*, per la sicurezza dei singoli, e quindi per la pace comune, che il *diritto* di usare della *spada* per infliggere delle pene sia trasferito ad un *uomo* o ad un *consiglio*, si intende necessariamente che quest'*uomo* o questo *consiglio* hanno di diritto il *potere supremo* sullo Stato. Infatti chi di diritto infligge pene a suo arbitrio, di diritto costringe tutti a fare tutto ciò che vuole. E non si può pensare un potere maggiore di questo.

VI. 7. Ma quelli che non possono difendersi contro gli stranieri, si curano invano della pace fra di loro; e non è possibile che si tutelino contro gli stranieri, se le loro forze non sono unite. Quindi, è *necessario* per la conservazione dei singoli, che vi siano *un solo consiglio* o *un solo uomo*, che abbiano il diritto di armare, adunare e unire, in ogni circostanza pericolosa, tanti cittadini, quanti sono necessari per la difesa comune, in rapporto al numero indefinito e alle forze dei nemici; e anche di fare pace con i nemici quando lo riterranno opportuno. Perciò si deve intendere che i singoli cittadini hanno trasferito a *un solo uomo* o *consiglio* l'intero *diritto di guerra e di pace*. E questo diritto (che possiamo chiamare la *spada di guerra*), appartiene allo stesso *uomo* o *consiglio*, cui appartiene la *spada della giustizia*. Infatti nessuno può di diritto costringere i cittadini alle armi, e a sostenere le spese di guerra, se non può di diritto punire chi non obbedisce. Così entrambe le *spade*, sia della *guerra* che della *giustizia*, sono congiunte essenzialmente e per la stessa istituzione dello Stato, al *potere supremo*.

VI. 8. Poiché il *diritto della spada* non è altro che potere di diritto usare a proprio arbitrio della spada, ne segue che l'*arbitrio* o il *giudizio* circa il retto uso della spada deve spettare alla stessa persona. Se infatti la *potestà di giudicare* spettasse a una persona, e la potestà di eseguire, a un altro, non si concluderebbe nulla, perché giudicherebbe invano chi non potesse porre in esecuzione i comandi; e, se li eseguisse per diritto di un altro, non si potrebbe attribuire il *diritto della spada* a lui, ma all'altro, di cui non sarebbe che un ministro. Dunque ogni *giudizio* nello *Stato* spetta a chi ha le *spade*, cioè a chi ha il *potere supremo*.

VI. 9. Inoltre, per la pace non è meno importante, anzi, è molto più importante prevenire l'insorgere di discordie, piuttosto che reprimerle una volta sorte. Ma tutte le controversie nascono dalla diversità delle opinioni degli uomini circa il *mio* e il *tuo*, il *giusto* e l'*ingiusto*, l'*utile* e il *disutile*, il *bene* e il *male*, l'*onesto* e il *disonesto*, e simili, che ciascuno valuta in base al proprio giudizio. Perciò fa parte del *potere supremo* produrre e rendere pubbliche delle regole, o misure comuni a tutti, con cui ciascuno possa conoscere cosa debba dire *suo* e cosa *altrui*, cosa *giusto* e cosa *ingiusto*, cosa *onesto* e cosa *disonesto*, cosa *bene* e cosa *male*, e, insomma, cosa si debba *fare*, e cosa *evitare*, nella vita comune. Queste regole, o misure, si è soliti chiamarle *leggi civili* o *leggi dello Stato*, perché sono i *comandi* di chi nello Stato detiene il *potere supremo*. E le LEGGI CIVILI (per definirle) non sono altro che i comandi di chi è investito della *potestà suprema* sullo Stato, riguardo le azioni future dei cittadini.

VI. 13. Da quanto già detto è evidentissimo che in ogni Stato perfetto (cioè, in cui nessuno dei cittadini ha *diritto* di usare a suo arbitrio le sue forze per la propria conservazione, ovvero in cui è escluso il *diritto di spada privata*), vi è in qualcuno un *potere supremo*, tale che gli uomini non possono legittimamente conferirne uno maggiore; o tale che nessun mortale può averne uno maggiore. Ma un potere tale che uno maggiore non può essere trasferito a un uomo da parte degli uomini, lo chiamiamo ASSOLUTO*. Infatti, chiunque ha sottoposto la sua volontà a quella dello Stato, così che questo può *fare* qualsiasi cosa *impunemente, fare leggi, giudicare liti, infliggere pene*, usare a suo arbitrio delle *forze e ricchezze* di tutti, e tutto ciò con diritto, gli ha concesso proprio il maggior potere che si possa concedere. Lo stesso può essere confermato dall'esperienza di tutti gli Stati che esistono o siano mai esistiti. Per quanto infatti a volte si dubiti di *quale uomo o consiglio* abbiano il *potere supremo* sullo Stato, tuttavia tale potere esiste sempre e viene esercitato, eccetto che in tempo di sedizione e guerra civile; e allora di un potere supremo se ne fanno due. I sediziosi sono soliti disputare contro la potenza assoluta, ma non intendono tanto abolirla, quanto trasferirla ad altri. Infatti, abolita questa potenza, lo Stato viene meno con essa, e ritorna la confusione di tutte le cose. Con il diritto assoluto di chi ha il potere è congiunta tanta obbedienza dei cittadini, quanta ne è richiesta di necessità per il governo dello Stato, cioè quanta non rende inutile la concessione di quel diritto. Si può a volte rifiutare legittimamente una simile obbedienza, per determinate cause; ma poiché

non se ne può prestare una maggiore, la chiameremo SEMPLICE. L'obbligo di prestare tale obbedienza non nasce immediatamente dal patto con cui abbiamo trasferito ogni nostro diritto allo Stato; ma mediatamente, cioè dal fatto che senza obbedienza il diritto del potere sarebbe vano, e di conseguenza, lo Stato non sarebbe stato affatto costituito. Infatti, altro è dire: ti do il diritto di comandare qualunque cosa; altro, dire: farò tutto quello che comanderai. Il comando può essere tale che io preferisca essere ucciso piuttosto che obbedire. Perciò, se nessuno può essere tenuto a volere essere ucciso, molto meno sarà tenuto a ciò che è più gravoso della morte. Se mi si ordina di uccidermi, non sono tenuto a obbedire. Infatti, anche se mi rifiuto, il diritto del potere non è reso vano, perché si possono trovare degli altri che non ricuseranno di obbedire a tale ordine; e io non ricuso di fare quanto ho pattuito. Del pari, se chi detiene il potere supremo comanda, con un suo proprio ordine, che qualcuno lo uccida, non si è tenuti ad obbedire, perché non si può intendere che si sia concluso un patto al riguardo. Così, neppure se comanda al figlio di uccidere un genitore, colpevole o innocente che sia, e giustamente condannato; perché vi sono degli altri disposti a eseguire il comando, e il figlio preferirebbe morire, piuttosto che vivere infame e detestato. Vi sono molti altri casi, in cui dei comandi sono vergognosi da eseguire per alcuni, non per altri; e quindi i secondi possono prestare l'obbedienza, e i primi legittimamente negarla, pur facendo salvo il diritto assoluto concesso a chi comanda. Infatti in nessun caso gli si toglie il diritto di uccidere quelli che si rifiutano di obbedire.

Ma quelli che uccidono, peccano contro le leggi di natura, cioè contro Dio, se usano del diritto ricevuto da chi lo possiede, diversamente da quello che richiede la retta ragione.

* *Assoluto* – Uno Stato popolare richiede apertamente il potere assoluto, e i cittadini non vi si oppongono. Infatti nell'assemblea di molti uomini riconoscono l'immagine dello Stato; e anche gli sprovveduti capiscono che gli affari sono condotti con buon consiglio. Ma la monarchia è uno Stato non meno che la democrazia, e i re assoluti hanno i loro consiglieri, da cui si fanno consigliare, e cui lasciano esaminare, anche se non revocare, i loro ordini su tutte le cose di maggiore importanza. Ma che lo Stato sia contenuto nella persona del re è ai più poco evidente. Quindi obiettano contro il potere assoluto, in primo luogo, che se qualcuno avesse un simile diritto, la condizione dei cittadini sarebbe miserabile. Ritengono infatti che ruberebbe, spoglierebbe, ucciderebbe; e ciascuno pensa soltanto di non essere ancora stato spogliato e ucciso. Ma perché dovrebbe farlo? Non perché lo può; infatti, se non lo vuole, non lo farà. E se volesse spogliare tutti in favore di uno o di pochi? In primo luogo, anche se può farlo legittimamente, cioè senza commettere torto nei loro confronti, non può farlo giustamente, cioè senza violare le leggi naturali, e commettere torto nei confronti di Dio. Così, dal giuramento dei principi viene qualche sicurezza per i sudditi. Inoltre, anche se potesse farlo giustamente, o se il giuramento non avesse alcun peso, non si vede alcun motivo per cui vorrebbe spogliare i suoi cittadini, poiché non gliene viene alcun bene. Non si deve negare che un sovrano possa a volte avere la disposizione ad agire malvagiamente. Ma supponi di avergli concesso non un potere assoluto, bensì grande abbastanza da difenderti dai torti altrui,

come è necessario se vuoi essere sicuro: non si dovranno temere tutte le stesse cose? Chi ha abbastanza potere per proteggere tutti, ne ha anche per opprimere tutti. Dunque, non vi è nulla di eccessivo in questo; soltanto, le cose umane non possono essere senza qualche inconveniente. E del resto questo inconveniente deriva dai cittadini, non dal potere. Se infatti gli uomini si potessero governare ciascuno secondo il proprio comando, cioè se potessero vivere secondo le leggi naturali, non vi sarebbe affatto bisogno dello Stato, né di essere costretti da un potere comune.

In secondo luogo obiettano che non vi è alcun potere assoluto nel mondo cristiano. Questo certamente non è vero. Tutte le monarchie, tutte le altre forme di Stato, sono tali. Sebbene infatti coloro che hanno il potere supremo non facciano tutto quello che vogliono e che sanno essere utile allo Stato, la causa di ciò non è la mancanza del diritto, ma il riguardo per i cittadini, che, pieni di cura per i loro affari privati e ignari delle cose che concernono il pubblico, non possono talvolta essere costretti al loro dovere, senza pericolo per lo Stato. Così i principi si astengono talvolta dall'esercizio del loro diritto; e prudentemente rinunciano a qualche punto di fatto, ma non di diritto.

VI. 19. Quasi tutti coloro che sono soliti paragonare lo Stato e i cittadini con l'uomo e le sue membra, dicono che chi detiene il *potere supremo* sullo Stato è nei confronti dell'intero Stato, quello che la testa è nei confronti dell'intero uomo. Ma da quello che si è detto risulta chiaro che chi è stato innalzato a tale potere (sia egli un *uomo*, o una *curia*), si trova con lo Stato nel rapporto dell'anima, non della testa. Infatti è grazie all'anima che l'uomo ha una volontà, cioè può volere e non volere. Così è mediante chi ha il *potere supremo*, e non altrimenti, che lo Stato ha una

volontà, e può volere e non volere. Con la testa va piuttosto paragonata l'assemblea dei consiglieri, o quell'unico consigliere, del cui solo consiglio (se è unico), chi ha il *potere supremo* nel governo dello Stato si avvale, riguardo alle cose di maggiore importanza. Il compito della testa infatti è consigliare, come quello dell'anima è comandare.

XIII. 2. Tutti i doveri di chi ha il potere sono compresi in questo solo detto: *la salute del popolo è la legge suprema*. Sebbene infatti coloro che hanno il potere supremo fra gli uomini non possano essere sottomessi alle leggi propriamente dette, cioè alla volontà degli uomini, perché essere supremo, ed essere soggetto ad altri, sono contraddittori, tuttavia è loro *dovere* obbedire in tutto, per quanto possono, alla retta ragione, che è la legge naturale, morale, divina. Poiché i poteri sono stati costituiti in vista della pace, e la pace è ricercata per la salute, chi ha il potere, se lo usa altrimenti che per la salute del popolo, agisce contro le ragioni della pace, cioè contro la legge naturale. Ma la salute del popolo, così come detta la legge mediante cui i principi conoscono il loro *dovere*, insegna anche l'arte mediante cui possono ricavarne un beneficio. Infatti, la potenza dei cittadini è la potenza dello Stato, cioè di colui che nello Stato ha il potere supremo.

XIII. 3. Per popolo intendo, in questo luogo, non una persona civile unica, cioè lo stesso Stato che governa, ma la moltitudine dei cittadini che sono governati. Lo Stato, infatti, non è stato istituito in

vista di sé stesso, ma in vista dei cittadini. Tuttavia non si deve tenere conto di *questo* o di *quel* cittadino. Chi ha il potere, infatti, non provvede alla salute dei cittadini altrimenti che per mezzo di leggi, che sono universali; perciò, ha compiuto il suo dovere se si è sforzato in ogni modo di fare sì che, per mezzo di provvedimenti salutari, si trovi bene il maggior numero di cittadini, e quanto più a lungo possibile; e che a nessuno capiti del male, se non per sua colpa, o per circostanze cui era impossibile provvedere. A volte, poi, conviene, per la salute dei più, che capiti qualche male a chi è malvagio.

XIII. 4. Per *salute* non si deve intendere soltanto la conservazione della vita, a qualsiasi condizione; ma una vita per quanto possibile felice. Infatti gli uomini si sono riuniti spontaneamente negli Stati *istitutivi* al fine di potere vivere tanto piacevolmente, quanto lo ammette la condizione umana. Perciò coloro che hanno assunto su di sé l'amministrazione del potere supremo in questo genere di Stato agirebbero contro la legge di natura (perché contro la fiducia di coloro che hanno affidato loro l'amministrazione del potere), se non si sforzassero, per quanto si può fare con le leggi, di procurare in abbondanza ai cittadini tutti i beni necessari non solo alla vita, ma anche al diletto. Quelli che hanno conquistato il potere con le armi, desiderano poi tutti che i loro sudditi siano, per le forze dell'animo e del corpo, idonei a servirli. Perciò andrebbero contro il loro fine e scopo, se non si sforzassero di fornire loro non solo i mezzi di vivere, ma anche di mantenersi forti.

XIII. 10. In secondo luogo, abbiamo mostrato che dispone i cittadini alla sedizione il turbamento dell'animo dovuto alla *miseria*. Miseria che, sebbene derivata dalla propria pigrizia e prodigalità, viene tuttavia imputata a coloro che governano lo Stato, come se si fosse oppressi e spogliati dagli stipendi pubblici. Tuttavia, può a volte accadere che questa lamentela sia giusta, precisamente, quando gli oneri dello Stato vengono distribuiti inegualmente fra i cittadini. Quello che infatti è per tutti un peso leggero, se molti vi si sottraggono, diviene per gli altri un peso gravoso, anzi, insopportabile. Inoltre gli uomini, ancora più del peso come tale, non sopportano la disuguaglianza. Infatti si lotta per l'immunità con il più grande ardore; e in questa lotta i meno fortunati invidiano, come se fossero vinti, i più fortunati. Perciò è di grande importanza, per la quiete pubblica, e di conseguenza fa parte dei doveri di chi ha il potere, che, al fine di eliminare questa giusta lamentela, gli oneri pubblici siano distribuiti ugualmente. Inoltre, poiché quello che i cittadini pagano al pubblico non è altro che il prezzo con cui si è acquistata la pace, è ragionevole che chi partecipa ugualmente della pace, paghi parti uguali, contribuendo alla repubblica con il denaro o con le opere. Ma è legge naturale [...] che nel distribuire ad altri il diritto, ci si mostri uguali nei confronti di tutti. Perciò, chi ha il potere è obbligato dalla legge naturale a imporre ugualmente sui cittadini gli oneri dello Stato.

XIII. 15. La libertà dei cittadini non consiste nel fatto che siano esenti dalle leggi dello Stato, o che chi

ha la potestà suprema dello Stato non possa fare tutte le leggi che vuole. Poiché però non tutti i moti e le azioni dei cittadini sono determinati dalle leggi, né possono esserlo per la loro varietà, vi sono di necessità infinite cose che non sono né comandate né proibite; ma che ciascuno può fare o non fare a suo arbitrio. Riguardo ad esse, si dice che ciascuno gode della sua libertà; e la libertà deve venire qui intesa in questo senso: quella parte del diritto naturale che viene concessa e lasciata ai cittadini dalle leggi civili. Come l'acqua, chiusa su ogni lato dalle rive, ristagna e si corrompe, e, aperta da ogni lato, si spande e fluisce tanto più liberamente, quante più vie d'uscita trova, così anche i cittadini, se non potessero fare nulla senza il comando delle leggi, impigrirebbero; se potessero fare tutto, si disperderebbero; e quante più sono le cose lasciate indeterminate dalle leggi, tanto maggiore è la libertà di cui godono. Entrambi gli estremi sono dannosi. Le leggi non sono state inventate per sopprimere le azioni degli uomini, ma per dirigerle, così come la natura non ha ordinato le rive ad arrestare il corso del fiume, ma a dirigerlo. La misura di questa libertà deve essere tratta dal bene dei cittadini e dello Stato. Perciò è in primo luogo contrario al dovere di chi ha il potere e l'autorità di legiferare, che le leggi siano più di quello che porta di necessità al bene dei cittadini e dello Stato. Poiché infatti gli uomini sono soliti decidere di quello che devono fare o non fare, piuttosto in base alla ragione naturale che alla conoscenza delle leggi, se le leggi sono più numerose di quelle che possiamo ricordare facilmente, e proibiscono delle cose che la ragione

naturale di per sé non proibisce, è inevitabile che per ignoranza, senza alcuna cattiva intenzione, gli uomini incappino nelle leggi, come in una trappola; contro quella libertà innocua che chi ha il potere è tenuto, per legge naturale, a conservare ai cittadini.

JOHN LOCKE

SECONDO TRATTATO SUL GOVERNO

13. A questa inconsueta dottrina, che cioè nello stato di natura ciascuno ha il potere esecutivo della legge naturale, si obietterà di certo che non è cosa ragionevole che gli uomini giudichino della propria causa; si dirà che l'amor di sé li renderebbe parziali verso sé stessi e i propri amici, mentre la malvagità naturale, la passione e lo spirito vendicativo li porterebbero a esagerare nell'atto di punire gli altri. Si dirà che da ciò non seguirebbe dunque altro che confusione e disordine, e che perciò appunto Dio ha affidato all'autorità politica il compito di reprimere la parzialità e la violenza dell'uomo. Non ho difficoltà ad ammettere che il governo civile sia il rimedio adatto agli inconvenienti dello stato di natura, senza dubbio gravi, se gli uomini sono ivi giudici della propria causa: è facile infatti supporre che chi sia stato tanto iniquo da fare torto al fratello non sarà certo tanto equo da condannarsi a causa di ciò. Ma vorrei che i

miei obiettori tenessero presente che i monarchi assoluti altro non sono che uomini; e se il governo dev'essere rimedio ai mali che necessariamente scaturiscono dal fatto che gli uomini sono giudici di sé stessi, onde lo stato di natura non può essere a lungo accettato, mi chiedo che genere di governo sia, e in che senso sia migliore dello stato di natura, quello in cui un sol uomo, regnando su molti, abbia la libertà di giudicare sé stesso e possa fare ai suoi sudditi tutto quello che vuole, mentre tutti gli altri non hanno la minima libertà di discutere o controllare coloro che eseguono il suo volere, e qualsiasi cosa egli faccia – sia guidato da ragione, da errore o da passione – devono obbedirgli. Molto meglio lo stato di natura, in cui gli uomini non sono costretti a sottomettersi all'ingiusto volere di un altr'uomo e in cui colui che giudica, se giudica male della causa propria o altrui, deve risponderne al resto degli uomini.

19. Ecco qui evidente la differenza fra stato di natura e stato di guerra, che taluni hanno confuso, e che sono invece tanto lontani l'uno dall'altro quanto uno stato di pace, benevolenza, assistenza e difesa reciproca è lontano da uno stato di inimicizia, malvagità, violenza e reciproco sterminio. Quando gli uomini vivono insieme secondo ragione, senza un sovrano comune sulla terra, col potere di giudicarsi fra loro, si ha lo stato di natura. Ma la forza, o una dichiarata intenzione di usarla, sulla persona altrui, quando non vi sia sulla terra un comune sovrano cui appellarsi, significa stato di guerra; e proprio la mancanza di tale appello dà all'uomo il diritto di guerra

contro un aggressore, quand'anche questo viva nella società di cui anch'io sono membro [...]. La mancanza di un giudice comune dotato d'autorità pone tutti gli uomini in istato di natura; la forza illegittimamente esercitata sulla persona d'un uomo instaura lo stato di guerra, vi sia o no un giudice comune.

25. Sia che si ascolti la legge naturale, la quale ci dice che gli uomini, una volta nati, hanno diritto alla sopravvivenza, e dunque a cibo, bevanda e a tutto ciò che natura offre per la loro sussistenza; sia che si ascolti la rivelazione, la quale ci descrive la donazione che del mondo Dio fece ad Adamo, a Noè e ai suoi figli, è comunque evidente che Dio, come dice re Davide (*Salmi*, CXIII, 16), «ha dato la terra ai figli degli uomini», l'ha data in comune a tutta l'umanità. Ciò posto, ad alcuni sembra difficilissimo spiegare come si sia venuti ad avere singolarmente proprietà di qualcosa. [...] Cercherò invece di mostrare come gli uomini poterono giungere ad avere in proprietà singole parti di ciò che Dio aveva dato in comune al genere umano, e ciò senza alcun patto esplicito di tutti i membri della comunità.

31. A ciò si obietterà forse che, se la raccolta delle bacche o di altri frutti della terra costituisce un diritto sopra di essi, allora chiunque può accumularne a suo piacimento. Al che rispondo: no. La stessa legge di natura, che in questo modo ci conferisce la proprietà, vi pone pure dei limiti. «Dio ogni cosa ci somministra copiosamente» (I *Tim.*, VI, 17): così dice la ragione e la rivelazione lo conferma. Ma a quale con-

dizione? «Per il nostro godimento». Quanto ciascuno può usare a vantaggio della propria vita, prima che si deteriori, tanto col suo lavoro può appropriarsi; quanto da ciò eccede è più di quanto gli spetta e appartiene ad altri. [...]

36. [...] Questo limite fissava il possesso di ciascuno in proporzioni assai modeste, tali da poterselo appropriare senza recar danno a nessuno, nelle prime età del mondo, quando il pericolo che gli uomini correvano era più quello di perdersi, allontanandosi dai compagni, negli allora vasti spazi incolti della terra, che non quello di trovarsi in angustie per mancanza di terre da coltivare. [...] Ma, comunque stiano le cose, non insisterò su questo punto. Ciò che non esito ad affermare è che la stessa legge della proprietà – che cioè ciascuno possieda tanto quanto può usare – varrebbe ancora nel mondo, senza sacrificio per nessuno, dato che v'è terra bastante per sostenere un numero d'abitanti doppio dell'attuale, se l'invenzione della moneta e la tacita convenzione onde gli uomini le attribuiscono un valore non avesse introdotto, per comune consenso, possedimenti più ampi, e creato il diritto su di essi. Come ciò sia avvenuto mostrerò via via con maggiore ampiezza.

37. Una cosa è certa, che all'inizio, prima che il desiderio di possedere più del necessario avesse alterato l'intrinseco valore delle cose, che dipende solo dalla loro utilità per la vita dell'uomo; prima che si fosse convenuto che un pezzetto di metallo giallo, che si poteva conservare senza che si deteriorasse o

andasse perduto, valeva un grande pezzo di carne o un mucchio intero di frumento, per quanto gli uomini avessero diritto di appropriarsi, col loro lavoro, ciascuno per sé, tanto quanto potevano usare degli oggetti della natura, pure ciò non poteva esser mai troppo, né recare pregiudizio ad altri, poiché pari ricchezza avanzava tuttavia per coloro che fossero altrettanto industriosi. A ciò si aggiunga che chi si appropria col suo lavoro la terra non assottiglia ma accresce le provvigioni comuni dell'umanità: infatti i beni atti al sostentamento della vita umana che sono prodotti da un acro di terra cintata e coltivata sono, a dir poco, dieci volte quelli forniti da un acro di terra altrettanto ricca ma lasciata incolta e comune. [...]

40. [...] È infatti il lavoro che crea in ogni cosa la differenza del valore, e basta considerare quale differenza vi sia fra un acro di terra piantato a tabacco o zucchero, seminato a frumento o orzo, e un acro della stessa terra lasciato in comune senza che nessuno lo coltivi, per comprendere che la parte di gran lunga più grande del valore è data dai frutti del lavoro. [...]

42. Per chiarire un po' meglio questo punto, basterà seguire tappa per tappa il cammino che i più consueti mezzi di sussistenza percorrono prima di arrivare al consumo che noi ne facciamo, e vedere quanto del loro valore essi ricavano dall'industria umana. Pane, vino e stoffa sono cose di uso quotidiano e diffuse ampiamente; ma bacche, acqua, foglie o pelli costituirebbero per noi cibo, bevanda e vestia-

rio, se il lavoro non ci fornisse quei tanto più utili beni. Ora, quel tanto che il pane vale più delle bacche, il vino più dell'acqua, il panno o la seta più delle foglie, delle pelli o del muschio, è interamente dovuto al lavoro e all'industria, questi essendo il cibo e il vestiario che la natura lasciata a sé stessa ci offre, quelli i beni che la nostra attività e le nostre fatiche ci procurano. Se si calcola di quanto gli uni superino gli altri in valore, si vede fino a che punto il lavoro costituisca la parte di gran lunga maggiore del valore delle cose di cui fruiamo in questo mondo. Il suolo che produce le materie prime entra a malapena nel conto, o tutt'al più per una minima parte: una parte così piccola che anche fra noi una terra lasciata interamente allo stato di natura, non messa a frutto da pascolo, coltivazione o piantagione, viene detta, ed è, terra di nessuno, e la sua utilità è poco più che nulla.

Ciò dimostra quanto la densità della popolazione sia da preferirsi all'estensione territoriale e come la messa a frutto delle terre e il diritto di usarne sia la grande arte del governo. Il principe tanto saggio e divino da assicurare, con salde leggi di libertà, protezione e incoraggiamento all'onesto lavoro degli uomini, contro l'oppressione del potere e l'angustia delle fazioni, diverrà presto il più forte fra i suoi vicini. Ma ciò sia detto per inciso. Torniamo al nostro presente argomento.

46. [...] Ora, di tutti i beni che la natura aveva dato in comune agli uomini, ciascuno aveva diritto, come s'è detto, a tanto quanto poteva usare e aveva la proprietà di tutto quel che poteva produrre col

proprio lavoro: là dove arrivava la sua attività, mutando le cose dallo stato in cui la natura le aveva poste, ivi arrivava la sua proprietà. Colui che raccoglieva cento staia di bacche o pomi ne era perciò stesso proprietario: erano beni suoi dal momento stesso in cui li raccoglieva. Doveva solo badare a usarli prima che si deteriorassero: in caso contrario significava che aveva preso più della parte che gli spettava, defraudando gli altri. E d'altronde era cosa sciocca, oltre che disonesta, ammucchiare più di quanto non si potesse usare. Se cedeva ad altri una parte di quei beni, evitando che marcissero inutilizzati in suo possesso, anche questo era un modo di usarli. [...] Se poi cedeva le sue noci in cambio d'un pezzo di metallo di cui gli piaceva il colore, se barattava pecore per conchiglie, se dava lana in cambio d'un sassolino luccicante, o d'un diamante, e si teneva quegli oggetti per tutta la vita, non usurpava i diritti altrui; poteva ammucchiare questi oggetti non deteriorabili a suo piacimento, dato che non era l'ampiezza del possesso ma il deteriorarsi di una sua parte rimasta inutilizzata a costituire eccesso rispetto ai limiti della proprietà legittima.

47. Così nacque l'uso del denaro, qualcosa di durevole che gli uomini potevano conservare senza che si deteriorasse, e che per comune consenso poteva essere preso in cambio dei veri e propri, ma deteriorabili, beni di sussistenza.

50. Ma, poiché oro e argento, essendo di poca utilità per la vita dell'uomo in confronto a cibo, vestia-

rio e mezzi, acquistano il loro valore soltanto dal consenso degli uomini, e di questo valore il lavoro costituisce in gran parte la misura, è evidente che gli uomini hanno concordemente accettato che la terra fosse posseduta in modo sproporzionato e ineguale, avendo con un tacito e volontario consenso escogitato il modo in cui uno può legittimamente possedere più terra di quella di cui può usare il prodotto, ricevendo in cambio del sovrappiù oro e argento che può accumulare senza far torto a nessuno, dato che quei metalli non si deteriorano né vanno perduti nelle mani del possessore. Questa divisione dei beni, nella disuguaglianza della proprietà privata, gli uomini l'hanno resa attuabile al di fuori della società e senza un patto, semplicemente attribuendo un valore all'oro e all'argento e tacitamente accordandosi sull'uso del denaro. Infatti, negli Stati, il diritto di proprietà è regolato invece dalle leggi e il possesso della terra da statuti positivi.

87. È stato dimostrato che l'uomo nasce con pieno titolo a una perfetta libertà e all'illimitato godimento di tutti i diritti e privilegi della legge di natura, alla pari di qualsiasi altro individuo o gruppo di individui nel mondo. Egli ha dunque per natura il potere non solo di conservare la sua proprietà – cioè la vita, la libertà e i beni – contro le offese e gli attentati degli altri uomini, ma anche di giudicare e punire le altrui infrazioni a quella legge, con la pena ch'egli è convinto quel reato meriti, perfino con la morte nel caso di crimini la cui efferatezza, a parer suo, lo richieda. Ma, poiché nessuna società politica

può darsi o sussistere se non ha in sé il potere di salvaguardare la proprietà e, in vista di ciò, punire le infrazioni commesse da tutti coloro che a quella società appartengono, la società politica si dà lì, e solo lì, dove ogni singolo ha rinunciato a quel naturale potere e lo ha affidato alla comunità in tutti i casi in cui non sia impedito dal chiedere protezione alle leggi da essa stabilite. Così, essendo escluso ogni privato giudizio di ciascun uomo particolare, la comunità diventa arbitra, in forza di norme stabili e determinate, imparziali ed eguali per tutti; e, attraverso uomini cui abbia conferito l'autorità per rendere esecutive quelle norme, la comunità decide di tutte le controversie che possano nascere tra membri di quella società in materia di diritto, e punisce le offese commesse da qualsiasi suo membro contro la società con le pene stabilite dalla legge. Da ciò è facile capire quali uomini siano, e quali no, fra loro uniti in una società politica. Coloro che son congiunti in un sol corpo e hanno una comune legge vigente e una sola magistratura cui appellarsi, dotata dell'autorità di giudicare le controversie fra loro insorte e di punire i trasgressori, sono reciprocamente uniti in una società civile; ma coloro che non dispongono di questo comune appello – sulla terra, intendo – sono ancora nello stato di natura, ciascuno essendo, in mancanza d'altri, di per sé stesso giudice ed esecutore: il che costituisce, come ho mostrato sopra, il perfetto stato di natura.

95. Poiché gli uomini, come s'è detto, son tutti per natura liberi, eguali e indipendenti, nessuno può

esser tolto da questa condizione e assoggettato all'altrui potere politico senza suo consenso. Un uomo si spoglia della sua libertà naturale e accetta i vincoli della società civile solo quando decide insieme con altri uomini di associarsi e unirsi tutti in una comunità, per viver bene, nella tranquillità e nella pace reciproca, assicurandosi il godimento delle loro proprietà e una maggiore protezione contro coloro che a quella società non appartengono. Questo può esser fatto da un gruppo di uomini, perché non lede la libertà di tutti gli altri, che restano come prima nell'indipendenza dello stato di natura. Quando un certo numero di uomini in tal modo consente di istituire una comunità o stato politico, essi vengono immediatamente associati in modo da costituire un solo corpo politico, in cui la maggioranza ha diritto di decretare e decidere per il resto.

96. Infatti, quando un gruppo, col consenso di ciascun individuo, costituisce una comunità, di quella comunità fa con ciò stesso un sol corpo, che ha il diritto di deliberare come un sol corpo, cioè solo in base alla volontà e alla decisione della maggioranza. I decreti d'una comunità non essendo infatti se non il consenso degli individui a essa appartenenti, e, essendo necessario che ciò che costituisce un sol corpo si muova in una sola direzione, è indispensabile che quel corpo si muova nella direzione in cui lo spinge la forza maggiore, e cioè il consenso della maggioranza. Gli sarebbe altrimenti impossibile decretare e continuare a sussistere come un sol corpo, come una sola comunità, quale il consenso di ciascun

individuo a esso consociato ha convenuto che fosse; onde ciascuno è tenuto da quel consenso a essere determinato dalla maggioranza. Per questo, nelle assemblee che le leggi positive investono del potere di deliberare, vediamo che, quando nessun numero è stabilito dalla legge positiva che conferisce quel potere, il decreto della maggioranza è considerato decreto unanime, e ovviamente determina, per legge di natura e ragione, il potere della totalità.

97. Così ogni uomo, consentendo con altri alla costituzione di un sol corpo politico soggetto a un solo regime, si sottomette all'obbligo, proprio di ciascun membro di quella società, di sottostare alle decisioni della maggioranza e farsene determinare. Se così non fosse, questo patto originario ond'egli, con altri, s'incorpora in una sola società non significherebbe nulla, e non sarebbe neppure un patto, s'egli restasse libero e non soggetto ad altri vincoli che non siano quelli cui era precedentemente soggetto nello stato di natura. Infatti, quale parvenza di patto ciò avrebbe, quale nuovo impegno costituirebbe, s'egli fosse vincolato dai decreti della società solo quando gli aggrada, solo quando è effettivamente consenziente? Sarebbe, questa, una libertà tal quale aveva prima del patto, tal quale ha chiunque nello stato di natura, quando può sottomettersi e consentire alle deliberazioni solo quando gli pare il caso.

99. È dunque inteso che chiunque, uscendo dallo stato di natura, si unisca ad altri in una comunità, cede tutto il potere, necessario ai fini per cui tutti si

sono uniti in società, alla maggioranza della comunità stessa, a meno che non si sia convenuto un numero maggiore appunto della maggioranza. E ciò avviene col semplice fatto di decidere concordemente di unirsi in una sola società politica: ecco tutto il patto che interviene, e deve intervenire, fra gli individui che entrano a far parte d'uno Stato o lo costituiscono. Così, ciò che dà origine a una società politica, e realmente la istituisce, non è se non il consenso d'un certo numero di uomini liberi, capaci d'una maggioranza, a riunirsi e associarsi in una società siffatta. Questo e questo soltanto ha dato e poteva dare origine a un legittimo governo nel mondo.

123. Se l'uomo nello stato di natura è così libero come si è detto, se è padrone assoluto della propria persona e dei propri beni, pari al più grande fra tutti e a nessuno soggetto, perché mai rinuncia alla sua libertà? Perché cede il suo imperio e si assoggetta al dominio e al controllo d'un altro potere? La risposta ovvia è che, per quanto nello stato di natura egli possieda il diritto connesso con quello stato, la fruizione di esso è assai incerta e continuamente esposta alle altrui interferenze. Infatti, tutti essendo re alla stessa stregua di lui, tutti essendo suoi pari, ed essendo per lo più poco rispettosi dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà in questo stato è per lui assai incerto, molto insicuro. Ciò lo induce a desiderare di abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di rischi e di continui pericoli: e non è senza ragione ch'egli desidera e ambisce unirsi a una società che già altri abbiano costituito o abbiano in

mente di costituire per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni, cioè con quello che definisco con il termine generale di proprietà.

124. Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà. A tal fine lo stato di natura è per molti rispetti inefficiente.

Vi manca in primo luogo una legge stabile, fissa e notoria, accettata e riconosciuta per comune consenso come criterio del giusto e dell'ingiusto e come comune misura per decidere di ogni controversia. Per quanto infatti la legge di natura sia chiara e intelligibile a tutte le creature razionali, gli uomini, travati dall'interesse e ignari di essa per mancanza di riflessione, non sono portati a riconoscerla come legge per loro vincolante nell'applicazione ai loro casi particolari.

139. Quali che siano le mani cui è affidato, il governo riceve il suo mandato a questa condizione e a questo fine: che gli uomini abbiano proprietà e sicurezza dei loro beni. Dunque il principe o l'assemblea, per quanto possano avere il potere di fare leggi atte a regolare la proprietà nei reciproci rapporti fra i sudditi, non hanno però mai il potere di prendere per sé, tutta o in parte, la proprietà dei sudditi senza il loro consenso. Ciò infatti significherebbe di fatto non lasciare loro proprietà alcuna. E per vedere che perfino il potere assoluto, dov'è necessario, non è, perché assoluto, arbitrario, ma sempre limitato da quella

ragione e condizionato da quei fini che in certi casi
esigono appunto ch'esso sia assoluto, basterà guar-
dare alla prassi corrente della disciplina militare. [...]

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

IL CONTRATTO SOCIALE
O PRINCIPI DI DIRITTO POLITICO

LIBRO I

Voglio ricercare se nell'ordine civile possano esservi regole d'amministrazione legittime e sicure, prendendo gli uomini come sono e le leggi come possono essere. In questa ricerca mi sforzerò sempre di combinare ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, affinché la giustizia e l'utilità non si trovino separate. [...]

CAPITOLO I

ARGOMENTO DI QUESTO PRIMO LIBRO

L'uomo è nato libero, e ovunque è in catene. Anche chi si crede padrone degli altri, non è per questo meno schiavo di loro. Com'è avvenuto questo cam-

biamiento? Lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Credo di poter risolvere questo problema.

Se considerassi soltanto la forza e l'effetto che ne deriva, direi: finché un popolo è costretto a obbedire e obbedisce, fa bene; appena può scuotere il giogo e lo scuote, fa ancor meglio; perché, riacquistando la propria libertà in base allo stesso diritto col quale gli era stata tolta, o è legittimato a riprendersela, ovvero non si era legittimati a togliergliela.

Ma l'ordine sociale è un diritto sacro che serve di fondamento a tutti gli altri. Eppure questo diritto non proviene dalla natura; quindi è basato su una convenzione. Si tratta di sapere quali sono queste convenzioni. Ma prima di arrivare a ciò, devo dimostrare ciò che ho ora affermato.

CAPITOLO VI

IL PATTO SOCIALE

Io suppongo gli uomini giunti al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura prevalgono con la loro resistenza sulle forze che ogni individuo può usare per mantenersi in tale stato. Allora questo stato originario non può più sussistere, e il genere umano perirebbe se non cambiasse le condizioni della sua esistenza.

Ora, siccome gli uomini non possono generare nuove forze, ma solo unire e indirizzare quelle esistenti, essi non hanno altro mezzo per conservarsi se non quello di formare, aggregandosi, una somma di

forze tale che possa prevalere sulla resistenza, mettendole in moto con un solo impulso, e facendole agire di concerto.

Questa somma di forze può nascere solamente dal concorso di più uomini; ma, poiché la forza e la libertà di ogni uomo sono i primi strumenti della sua conservazione, come farà ad impegnarle senza danneggiarsi e senza trascurare le cure che egli deve a sé stesso? Questa difficoltà, ricondotta al problema che mi son posto, può enunciarsi nei seguenti termini: «Trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a sé stesso, e resti non meno libero di prima». Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione. [...]

Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che ad esso non è essenziale, ci si accorgerà che si riduce ai seguenti termini: «Ciascuno di noi mette in comune la propria persona e ogni proprio potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi in quanto corpo politico riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto».

Automaticamente, al posto della singola persona di ciascun contraente, quest'atto di associazione dà vita a un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea; da questo stesso atto tale corpo riceve la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, che si forma così mediante l'unione di tutte le altre, assumeva in altri tempi il nome di *Cité*, e prende ora quello di *repubblica* o di *corpo politico*; ed

è chiamata dai suoi membri *Stato* in quanto è passivo, *corpo sovrano* in quanto è attivo, *potenza* in relazione agli altri corpi politici. Quanto agli associati, essi prendono collettivamente il nome di *popolo*; e in particolare si chiamano *cittadini* in quanto partecipi dell'autorità sovrana, e *sudditi* in quanto sottoposti alle leggi dello Stato. Ma questi termini spesso si confondono, e vengono presi l'uno per l'altro; basta saperli distinguere quando sono usati nella loro esatta accezione.

CAPITOLO VII

IL CORPO SOVRANO

Da questa formula risulta che l'atto di associazione racchiude un impegno reciproco tra la collettività e i singoli, e che ciascun individuo, stipulando un contratto, per così dire, con sé stesso, si trova impegnato sotto un duplice rapporto: come membro del corpo sovrano nei confronti dei singoli, e come membro dello Stato nei confronti del corpo sovrano. Ma non si può qui applicare il principio del diritto civile secondo cui nessuno è vincolato dagli impegni presi con sé stesso; infatti è ben diverso obbligarsi verso sé stessi o verso un tutto di cui si faccia parte.

Bisogna anche osservare che la deliberazione pubblica, che può obbligare tutti i sudditi nei confronti del corpo sovrano, a causa dei due diversi rapporti sotto i quali ciascuno di essi è considerato, non può, per la ragione opposta, obbligare il corpo sovra-

no verso sé stesso; e di conseguenza è contrario alla natura del corpo politico che il corpo sovrano si imponga una legge che non possa infrangere. Dovendo considerare sé stesso sotto un solo e unico rapporto, esso si trova allora nella situazione di un privato che stipuli un contratto con sé stesso. Donde si vede che non può esserci alcuna specie di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo, neanche il contratto sociale. Ciò non significa che tale corpo non possa benissimo impegnarsi verso altri in ciò che non deroghi da questo contratto; perché, rispetto agli estranei, esso diviene un essere semplice, un individuo.

Ma il corpo politico o il corpo sovrano, non traendo la sua esistenza se non dalla santità del contratto, non può mai obbligarsi, neanche nei confronti di altri, a niente che deroghi da questo atto originario, come alienare una parte di sé stesso o sottomettersi a un altro corpo sovrano. Violare l'atto grazie al quale esiste, sarebbe annullarsi; e ciò che non è nulla, non produce nulla.

Appena questa molteplicità di persone è così riunita in un corpo, non si può offendere uno dei suoi membri senza attaccare l'intero corpo; e tanto meno si può offendere il corpo senza che i suoi membri se ne risentano. Così il dovere e l'interesse obbligano egualmente le due parti contraenti ad aiutarsi reciprocamente; e gli uomini stessi devono cercare di riunire, sotto questo duplice rapporto, tutti i vantaggi che ne derivano.

Ora, il corpo sovrano, essendo formato soltanto dai singoli che lo costituiscono, non ha né può avere

interessi contrari ai loro; di conseguenza, il potere sovrano non ha alcun bisogno di dare garanzie ai sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri; e vedremo in seguito che non può nuocere neanche ad alcuno di essi in particolare. Il corpo sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che dev'essere.

Ma lo stesso non può dirsi dei sudditi nei confronti del corpo sovrano, il quale, nonostante l'interesse comune, non avrebbe alcuna garanzia circa l'adempimento dei loro impegni, se non trovasse il modo di assicurarsi la loro fedeltà.

In effetti, ogni individuo può, come uomo, avere una volontà particolare contraria o diversa dalla volontà generale che ha come cittadino. Il suo interesse particolare può parlargli in modo del tutto diverso dall'interesse comune; la sua esistenza assoluta e naturalmente indipendente può fargli considerare ciò che egli deve alla causa comune come un contributo volontario, la cui perdita sarebbe meno nociva agli altri di quanto il pagamento non sia gravoso per lui; e considerando la persona morale che costituisce lo Stato come un essere di ragione, in quanto non è un uomo, egli godrebbe dei diritti del cittadino senza voler adempiere ai doveri del suddito: ingiustizia la cui diffusione provocherebbe la rovina del corpo politico.

Affinché il patto sociale non sia dunque una vana formula, esso implica tacitamente questo impegno, che solo può dare forza agli altri: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo; ciò non significa altro se non che lo si obbligherà ad essere libero; perché tale è la con-

dizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale; condizione che costituisce il meccanismo e il funzionamento della macchina politica, e che sola rende legittimi gli impegni civili, i quali altrimenti sarebbero assurdi, tirannici e soggetti ai peggiori abusi.

CAPITOLO VIII

LO STATO CIVILE

Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto importante, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e dando alle sue azioni la moralità di cui prima erano prive. È solo allora che, subentrando la voce del dovere all'impulso fisico e il diritto agli appetiti, l'uomo, che fino a quel momento aveva considerato soltanto sé stesso, si vede obbligato ad agire in base ad altri principi, e a consultare la sua ragione prima di dare ascolto alle sue inclinazioni. Benché in questo stato egli si privi di parecchi vantaggi che gli derivano dalla natura, ne riguadagna di così grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti si nobilitano, tutto il suo animo si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al di sotto di quella da cui è uscito, dovrebbe benedire continuamente l'attimo felice che lo strappò per sempre da quello stato, e che di un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo.

Riduciamo questo bilancio a termini facili da confrontare. Ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale, e un diritto illimitato su tutto ciò che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ciò che guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede. Per non ingannarsi su queste compensazioni, bisogna ben distinguere la libertà naturale, che trova un limite solamente nelle forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale; e il possesso, che non è se non l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla proprietà, che può essere fondata soltanto su un titolo positivo.

A ciò che precede si potrebbe aggiungere che all'attivo dello stato civile va anche ascritta la libertà morale, che sola rende l'uomo veramente padrone di sé; perché l'impulso del solo appetito è schiavitù, mentre l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà. Ma mi sono fin troppo dilungato su questo punto, e il significato filosofico della parola *libertà* non fa parte qui del mio tema.

LIBRO II

CAPITOLO I

LA SOVRANITÀ È INALIENABILE

La prima e più importante conseguenza dei principi fin qui stabiliti è che solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine per cui

esso fu istituito, che è il bene comune; infatti, se l'opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione della società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile. È ciò che vi è di comune fra questi differenti interessi che forma il vincolo sociale; e se non ci fossero alcuni punti sui quali tutti gli interessi si accordano, nessuna società potrebbe esistere. Ora, è unicamente sulla base di questo interesse comune che la società dev'essere governata.

Dico dunque che la sovranità, non essendo altro che l'esercizio della volontà generale, non può mai venire alienata; e che il corpo sovrano, non essendo altro che un ente collettivo, non può essere rappresentato che da sé stesso: si può trasmettere il potere, ma non la volontà.

In effetti, se non è impossibile che una volontà particolare si accordi su alcuni punti con la volontà generale, è però impossibile che questo accordo sia durevole e permanente; perché la volontà particolare tende per sua natura alle preferenze, e la volontà generale all'eguaglianza. È ancora più impossibile che si abbia una garanzia di questo accordo, quand'anche fosse destinato a durare in eterno; ciò non sarebbe un effetto dell'arte, ma del caso. Il corpo sovrano può bensì dire: «Io voglio adesso ciò che vuole un determinato uomo, o almeno ciò che egli sostiene di volere»; ma non può dire: «Ciò che quest'uomo vorrà domani, lo vorrò anch'io». È infatti assurdo che la volontà si ponga dei vincoli per il futuro, e non dipende da nessuna volontà di acconsentire a qualcosa di contrario al bene di chi la vuole. Se

dunque il popolo promette semplicemente di obbedire, con questo atto si annulla, perde la sua qualità di popolo; dal momento che c'è un padrone, non c'è più corpo sovrano, e fin da allora il corpo politico è distrutto.

Questo non vuol dire che gli ordini dei capi non possano passare per volontà generali, finché il corpo sovrano, che è libero di opporvisi, non lo faccia. In tal caso, dal silenzio universale si deve presumere il consenso del popolo. Ciò sarà spiegato più ampiamente.

CAPITOLO II

LA SOVRANITÀ È INDIVISIBILE

Per la stessa ragione per cui la sovranità è inalienabile, essa è indivisibile. Giacché la volontà, o è generale*, o non lo è; è quella del corpo del popolo, o solo di una sua parte. Nel primo caso, questa volontà dichiarata è un atto di sovranità, e fa legge; nel secondo, non è che una volontà particolare o un atto della magistratura, e tutt'al più si tratta di un decreto.

Ma i nostri scrittori politici, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo oggetto: la dividono in forza e volontà, in potere legislativo e potere esecutivo; in diritto di imposta, di giustizia e di guerra; in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero; ora confondono

* Perché una volontà sia generale, non è sempre necessario che sia unanime, ma è necessario che si tenga conto di tutti i voti; ogni esclusione formale rompe la generalità.

tutte queste parti, ora le separano; fanno del corpo sovrano un essere fantastico e formato di pezzi aggiunti uno all'altro; è come se componessero un uomo con parecchi corpi, di cui uno avesse gli occhi, un altro le braccia, un terzo i piedi e nient'altro. [...]

CAPITOLO III

PUÒ ERRARE LA VOLONTÀ GENERALE?

Da quanto precede deriva che la volontà generale è sempre retta, e tende sempre all'utilità pubblica; ma non ne consegue che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa rettitudine. Si vuole sempre il suo bene, ma non sempre lo si vede. Non si corrompe mai il popolo, ma spesso lo si inganna; e soltanto allora esso sembra volere ciò che è male.

Spesso c'è molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: questa considera soltanto l'interesse comune; l'altra ha di mira l'interesse privato, e non è che una somma di volontà particolari; ma togliete da queste stesse volontà il più e il meno che si annullano reciprocamente, resta, come somma delle differenze, la volontà generale.

Se, quando il popolo sufficientemente informato delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione tra loro, dal gran numero di piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale, e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si costituiscono delle fazioni, delle associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste

associazioni diventa generale in rapporto ai suoi membri, e particolare rispetto allo Stato; si può dire allora che non ci sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma solo quante sono le associazioni. Le differenze diventano meno numerose, e danno un risultato meno generale. Se infine una di queste associazioni è così grande da prevalere su tutte le altre, non avrete più, come risultato, una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è più volontà generale, e il parere che prevale è solo un parere particolare. Per avere la vera espressione della volontà generale è dunque necessario che non ci siano nello Stato società parziali, e che ogni cittadino ragioni soltanto con la propria testa. Tale fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo. Se poi vi sono società parziali, bisogna moltiplicarne il numero e prevenirne l'ineguaglianza, come fecero Solone, Numa, Servio. Queste precauzioni sono le sole efficaci affinché la volontà generale sia sempre illuminata, e il popolo non si inganni.

CAPITOLO IV

I LIMITI DEL POTERE SOVRANO

Se lo Stato, o *Cité*, non è altro che una persona morale, la cui vita consiste nell'unione dei suoi membri; e se la più importante delle sue preoccupazioni è quella della propria conservazione, è necessario che esso abbia una forza universale e coattiva per muovere e disporre ogni parte nel modo più conveniente

per tutto l'insieme. Come la natura dà a ogni uomo un potere assoluto su tutte le proprie membra, così il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutti i propri membri; ed è questo stesso potere che, diretto dalla volontà generale, prende, come ho detto, il nome di sovranità.

Ma, oltre alla persona pubblica, dobbiamo considerare le persone private che la compongono, e la cui vita e libertà sono per natura indipendenti da essa. Si tratta dunque di distinguere bene i rispettivi diritti dei cittadini e del corpo sovrano, e i doveri ai quali i primi devono adempiere in quanto sudditi, dal diritto naturale di cui devono usufruire in quanto uomini.

Si è convenuto che tutto ciò che ciascuno col patto sociale aliena del suo potere, dei suoi beni, della sua libertà, è unicamente la parte di tutto ciò il cui uso è importante per la comunità; ma bisogna anche convenire che il solo corpo sovrano è giudice di questa importanza.

Tutti i servizi che un cittadino può rendere allo Stato sono da lui dovuti appena il corpo sovrano glieli richieda; ma il corpo sovrano, da parte sua, non può caricare sudditi di nessuna catena che sia inutile alla comunità, non può nemmeno volerlo: perché per legge di ragione, come per legge di natura, niente si fa senza causa.

Gli impegni che ci legano al corpo sociale non sono obbligatori se non in quanto sono reciproci; e la loro natura è tale che, nell'adempierli, non si può lavorare per gli altri senza lavorare anche per sé stessi [...].

Da ciò si deve dedurre che quel che rende generale la volontà non è tanto il numero dei voti, quan-

to l'interesse comune che li unisce; perché in questa istituzione ciascuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri: accordo mirabile dell'interesse e della giustizia, esso dà alle deliberazioni comuni un carattere di equità, che si vede svanire nelle discussioni di un affare privato, in mancanza di un interesse comune che unisca e identifichi la regola del giudice con quella della parte.

Da qualunque punto si risalga al principio, si arriva sempre alla stessa conclusione: cioè che il patto sociale stabilisce tra i cittadini una tale eguaglianza, che essi si impegnano tutti alle medesime condizioni, e debbono tutti godere degli stessi diritti. Così, per la natura del patto, ogni atto di sovranità, vale a dire ogni autentico atto della volontà generale, obbliga o favorisce egualmente tutti i cittadini; in modo che il corpo sovrano conosce solo l'insieme della nazione, e non distingue nessuno di quelli che la compongono. Che cos'è dunque propriamente un atto di sovranità? Non è una convenzione tra il superiore e l'inferiore, ma una convenzione tra il corpo e ciascuno dei suoi membri. Convenzione legittima, perché ha per base il contratto sociale; giusta, perché è comune a tutti; utile, perché non può avere altro oggetto che il bene generale; e solida, perché ha come garanti la forza pubblica e il potere supremo. Finché i sudditi sono sottomessi soltanto a simili convenzioni, non obbediscono a nessuno, ma solo alla propria volontà; e domandare fino a dove si estendano i diritti rispettivi del corpo sovrano e dei cittadini significa domandare fino a che punto questi possano impegnarsi con sé stessi, ciascuno verso tutti, e tutti verso ciascuno di loro.

Da ciò si vede che il potere sovrano, per quanto assoluto, sacro e inviolabile, non oltrepassa né può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali, e che ogni uomo può disporre pienamente di ciò che queste convenzioni gli hanno lasciato dei suoi beni e della sua libertà; cosicché il corpo sovrano non ha mai il diritto di gravare su un suddito piuttosto che su un altro, perché allora, trattandosi di questione privata, il suo potere non è più competente.

Una volta ammesse queste distinzioni, risulta falso che nel contratto sociale vi sia da parte dei singoli alcuna vera rinuncia: al contrario, la loro situazione, per effetto di questo contratto, è realmente preferibile a quella di prima; e, al posto di una alienazione, essi non hanno fatto altro che scambiare vantaggiosamente un modo di essere incerto e precario contro un altro migliore e più sicuro, l'indipendenza naturale contro la libertà, il potere di nuocere agli altri contro la propria sicurezza, e la propria forza, che altri potevano sopraffare, contro un diritto che l'unione sociale rende imbattibile. La loro stessa vita, che essi hanno consacrato allo Stato, ne è continuamente protetta; e quando essi la espongono in sua difesa, che altro fanno se non rendergli ciò che hanno ricevuto da esso? Che altro fanno se non ciò che farebbero più frequentemente e con maggior pericolo nello stato di natura, quando, sostenendo combattimenti inevitabili, dovrebbero difendere a rischio della vita ciò che serve a conservarla? Tutti devono in caso di bisogno combattere per la patria, è vero; ma così nessuno ha mai bisogno di combattere per sé stesso. Non è forse un guadagno correre, per ciò che

costituisce la nostra sicurezza, una parte dei rischi che dovremmo affrontare per noi stessi non appena ci venisse tolta?

CAPITOLO VI

LA LEGGE

[...]

Le leggi non sono propriamente altro che le condizioni dell'associazione civile. Il popolo, soggetto alle leggi, deve esserne l'autore; soltanto a coloro che s'associano spetta regolare le condizioni della società. Ma come le regoleranno? Sarà di comune accordo, per una improvvisa ispirazione? Ha il corpo politico un organo per manifestare queste volontà? Chi gli darà la previdenza necessaria per formarne gli atti e pubblicarli in anticipo? E come farà a renderli manifesti al momento del bisogno? Come potrebbe una moltitudine cieca, che spesso non sa quel che vuole, perché di rado sa quel che è bene per essa, realizzare da sola un'impresa così grande, così difficile, qual è quella di un sistema legislativo? Da sé il popolo vuole sempre il bene, ma non sempre lo vede da sé. La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato. Bisogna farle vedere gli oggetti talvolta quali sono, talaltra quali devono apparirle, mostrarle il cammino giusto che essa cerca, difenderla dalla seduzione delle volontà particolari, avvicinarle agli occhi i luoghi e i tempi, bilanciare l'attrattiva dei vantaggi presenti e

concreti con il pericolo dei mali lontani e nascosti. I singoli vedono il bene che non vogliono, la collettività vuole il bene che non vede. Tutti hanno egualmente bisogno di guide. Gli uni devono essere costretti a conformare la volontà alla ragione; all'altra occorre insegnare a conoscere ciò che vuole. Allora dai lumi pubblici risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale; da ciò deriva il giusto concorso delle parti, e infine la maggior forza del tutto. Ecco da che cosa nasce la necessità di un legislatore.

CAPITOLO VII

IL LEGISLATORE

Per scoprire le regole di società che meglio conven-
gono alle nazioni, ci vorrebbe un'intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini e non ne provasse nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura, e pur la conoscesse a fondo; la cui felicità fosse indipendente da noi, e che tuttavia volesse davvero occuparsi della nostra; e che infine, preparandosi una gloria futura col passare del tempo, potesse lavorare in un secolo e godere in un altro. Ci vorrebbero degli dèi per dare leggi agli uomini.

Lo stesso ragionamento che faceva Caligola come constatazione di fatto, Platone lo faceva in linea di diritto per definire l'uomo civile o regale che egli cerca nel suo libro *Del regno*; ma se è vero che un grande principe è una persona rara, quanto più lo sarà un grande legislatore? Il primo deve limitarsi a

seguire un modello, ma l'altro deve proporlo. Questi è il meccanico che inventa la macchina, l'altro è solo l'operaio che la monta e la fa funzionare. Al sorgere delle società, dice Montesquieu, sono i capi delle repubbliche che creano le istituzioni, mentre in seguito sono le istituzioni che formano i capi delle repubbliche.

Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; deve essere capace di trasformare ogni individuo, che in sé stesso è un tutto perfetto e isolato, in una parte di un tutto più grande, da cui questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarla; di sostituire una esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo tutti ricevuto dalla natura. Bisogna insomma che egli tolga all'uomo le forze che gli sono proprie, per dargliene altre che gli siano estranee, e di cui non possa fare uso senza l'aiuto di altri. Quanto più le forze naturali sono morte e annullate, quanto più quelle acquisite sono grandi e durature, tanto più l'istituzione stessa è solida e perfetta. Così, quando ogni cittadino non è niente e non può niente se non per mezzo di tutti gli altri, e quando la forza acquistata dal tutto è eguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui, si può dire che la legislazione ha raggiunto il massimo grado di perfezione.

Nello Stato il legislatore è sotto tutti gli aspetti un uomo straordinario. Se deve esserlo per il suo ingegno, non lo è meno per il suo ufficio. Quest'ultimo non è magistratura, non è sovranità. Tale ufficio, che

costituisce la repubblica, non entra nella sua costituzione. È una funzione particolare e superiore che non ha niente in comune col dominio sugli uomini; perché, se chi comanda sugli uomini non deve comandare sulle leggi, nemmeno chi comanda sulle leggi deve comandare sugli uomini; altrimenti le sue leggi, regolatrici delle sue passioni, non farebbero spesso che perpetuare le sue ingiustizie, ed egli non potrebbe mai evitare che vedute parziali alterassero la santità della sua opera. [...]

Chi redige le leggi non ha dunque o non deve avere alcun diritto legislativo, e il popolo stesso non può, anche se lo volesse, spogliarsi di questo diritto, che non può essere delegato; perché, secondo il patto fondamentale, soltanto la volontà generale può obbligare i singoli, e non si può mai essere sicuri che una volontà particolare sia conforme alla volontà generale, se non dopo averla sottoposta al libero suffragio del popolo: l'ho già detto, ma non è inutile ripeterlo.

Così si trovano insieme, nell'opera della legislazione, due cose che sembrano incompatibili: un'impresa al di sopra delle forze umane, e, per eseguirla, un'autorità che non è niente.

Altra difficoltà che merita attenzione. I saggi, che vogliono parlare al volgo il loro linguaggio invece del suo, non riescono a farsi capire. Ora, ci sono mille specie di idee che è impossibile tradurre nella lingua del popolo. Le concezioni troppo generali e gli obiettivi troppo lontani sono egualmente al di fuori della sua portata; ogni individuo non apprezza altro piano di governo se non quello che si riferisce al suo interesse particolare, e quindi difficilmente scorge i van-

taggi che deve trarre dalle continue privazioni che le buone leggi impongono. Perché un popolo agli inizi della sua esistenza potesse apprezzare i sani principi della politica e seguire le regole fondamentali della ragion di Stato, bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa; che cioè lo spirito sociale, il quale dev'essere opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa; e che gli uomini fossero, prima delle leggi, ciò che devono diventare per mezzo di esse. Così dunque il legislatore, non potendo usare né la forza né il ragionamento, deve necessariamente ricorrere a un'autorità di altra specie, che possa trascinare senza bisogno di violenze e persuadere senza necessità di convincere.

Ecco perché in ogni tempo i padri delle nazioni hanno dovuto far ricorso all'intervento del cielo e onorare gli dèi con la propria saggezza, affinché i popoli, sottomessi alle leggi dello Stato come a quelle della natura, e riconoscendo lo stesso potere nella formazione dell'uomo e in quella dello Stato, obbedissero con libertà e portassero docilmente il giogo della felicità pubblica.

Questa sublime ragione, che s'innalza al di sopra della portata degli uomini comuni, è quella le cui decisioni il legislatore mette in bocca agli immortali, per trascinare con l'autorità divina coloro che la prudenza umana non riuscirebbe a scuotere. Ma non ogni uomo ha il potere di far parlare gli dèi, né di essere creduto quando si annuncia come loro interprete. La grande anima del legislatore è il solo miracolo che deve dimostrare la sua missione. Ogni uomo può incidere tavole di pietra, o comprare un oracolo,

o fingere di avere segreti rapporti con qualche divinità, o ammaestrare un uccello a parlargli all'orecchio, o trovare altri sistemi grossolani per imporsi al popolo. Chi sapesse fare soltanto ciò potrebbe anche riuscire a radunare per caso un branco di sciocchi; ma non fonderà mai un impero, e la sua opera stravagante perirà ben presto con lui. Un vano prestigio crea un legame passeggero; solo la saggezza può renderlo duraturo. La legge giudaica, che tuttora sussiste, e quella del figlio di Ismaele, che da dieci secoli regge metà del mondo, proclamano ancor oggi la grandezza degli uomini che le dettarono; e mentre l'orgogliosa filosofia o il cieco spirito di parte non vede in essi che impostori fortunati, il vero politico ammira nelle loro istituzioni quel grande e potente genio che presiede alle fondazioni durature.

Non bisogna da tutto ciò concludere con Warburton che la politica e la religione abbiano tra noi un obiettivo comune, ma che all'origine delle nazioni l'una serve di strumento all'altra.

LIBRO III

CAPITOLO XV

I DEPUTATI O RAPPRESENTANTI

Appena il servizio pubblico cessa d'essere la principale occupazione dei cittadini, ed essi preferiscono servire con la loro borsa piuttosto che di persona, lo Stato è già prossimo alla rovina. Se bisogna andare a

combattere, pagano truppe mercenarie, e restano a casa; se bisogna andare al consiglio, eleggono dei deputati, e restano a casa. A forza di pigrizia e di denaro, riescono ad avere soldati per asservire la patria, e rappresentanti per venderla.

Il trambusto del commercio e dell'artigianato, l'avidito interesse del guadagno, la mollezza e l'amore delle comodità cambiano in denaro i servigi personali. Si cede una parte del proprio guadagno per poterlo aumentare più comodamente. Date denaro, e ben presto avrete catene. La parola «finanza» è una parola da schiavi, e nella *Cité* è sconosciuta. In uno Stato veramente libero i cittadini fanno tutto con le loro braccia, e niente col denaro. Non solo non pagano per essere esenti dai loro doveri, ma pagherebbero anzi per adempierli personalmente. Io sono ben lontano dalle idee correnti, e considero i servizi obbligatori meno contrari alla libertà di quanto lo sono le tasse.

Meglio lo Stato è costituito, e più nell'animo dei cittadini gli affari pubblici prevalgono su quelli privati. Ci sono anche molto meno affari privati, perché, dato che la somma della felicità comune contribuisce in proporzione maggiore alla felicità di ogni individuo, a costui ne resta meno da cercare nelle cure particolari. In uno Stato ben governato tutti vanno di corsa alle assemblee; sotto un cattivo governo nessuno vuol fare un passo per recarvisi: perché nessuno si interessa a ciò che vi si fa, o perché si prevede che la volontà generale non vi prevarrà, o perché infine le cure domestiche assorbono completamente. Le buone leggi ne fanno fare di migliori, le cattive ne producono di peggiori. Non appena qualcuno dica

degli affari di Stato: *che me ne importa?*, si può essere sicuri che lo Stato è perduto.

L'intiepidirsi dell'amor di patria, l'attività dell'interesse privato, l'immensa estensione degli Stati, le conquiste, l'abuso del governo hanno fatto escogitare il sistema dei deputati o rappresentanti del popolo nelle assemblee della nazione. È ciò che in certi paesi si osa chiamare il Terzo stato. Così gli interessi particolari di due ordini sono messi al primo e al secondo posto, e l'interesse pubblico non si trova che al terzo.

La sovranità non può essere rappresentata, per la stessa ragione per cui non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale, e la volontà non si rappresenta: o è essa stessa, o è un'altra; non c'è via di mezzo. I deputati del popolo non sono dunque né possono essere i suoi rappresentanti; ma solo i suoi commissari; non possono concludere niente in modo definitivo. Ogni legge che non sia stata ratificata dal popolo in persona è nulla; non è una legge. Il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso torna schiavo, non è più niente. Nei brevi momenti della sua libertà, l'uso che ne fa merita di fargliela perdere.

L'idea dei rappresentanti è moderna: essa ci deriva dal governo feudale, da questo iniquo e assurdo governo, nel quale la specie umana è degradata e il nome d'uomo è disonorato. Nelle antiche repubbliche, e anche nelle monarchie, mai il popolo ebbe rappresentanti; la parola stessa era ignorata. È davvero singolare che a Roma, dove i tribuni erano così sacri,

non si sia neanche immaginato che potessero usurpare le funzioni del popolo, e che in mezzo a una così grande moltitudine non abbiano mai tentato di far passare con la loro autorità un solo plebiscito. Si giudichi tuttavia quanta confusione può creare talvolta la folla, da ciò che accadde al tempo dei Gracchi, quando una parte dei cittadini votava dall'alto dei tetti.

Dove il diritto e la libertà sono tutto, gli inconvenienti sono nulla. Presso quel saggio popolo tutto era riportato alla sua giusta misura: esso lasciava fare ai littori ciò che i tribuni non avrebbero osato fare; non temeva che i littori volessero rappresentarlo.

Per spiegare tuttavia come talvolta i tribuni lo rappresentassero, basta pensare a come il governo rappresenta il corpo sovrano. Poiché la legge non è che la dichiarazione della volontà generale, è chiaro che nel potere legislativo il popolo non può essere rappresentato; ma può e deve esserlo nel potere esecutivo, che non è se non la forza applicata alla legge. Perciò, esaminando bene le cose, si scoprirebbe che ben poche nazioni hanno vere leggi. Comunque sia, è certo che i tribuni, non partecipando in alcun modo al potere esecutivo, non poterono mai rappresentare il popolo romano in base ai diritti della loro carica, ma solo usurpando quelli del senato.

Presso i Greci, tutto ciò che il popolo doveva fare, lo faceva da sé; esso era continuamente adunato in piazza. Viveva in un clima dolce, non era avido, gli schiavi lavoravano per lui; la sua principale cura era la libertà. Non avendo più gli stessi vantaggi, come conservare gli stessi diritti? I vostri climi più rigidi vi danno maggiori bisogni, sei mesi l'anno la piazza

pubblica non è frequentabile; le vostre lingue sorde non possono farsi udire all'aria aperta; vi preoccupate più del guadagno che della libertà, e temete molto più la miseria della schiavitù.

Ma come! La libertà si mantiene soltanto con l'appoggio della schiavitù? Può darsi. I due estremi si toccano. Tutto ciò che non è nella natura ha i suoi inconvenienti, e la società civile più di tutto il resto. Ci sono situazioni talmente infelici, in cui non si può conservare la propria libertà se non a spese di quella altrui, e il cittadino non può essere perfettamente libero se lo schiavo non è assolutamente schiavo. Tale era il caso di Sparta. Quanto a voi, popoli moderni, non avete schiavi, ma lo siete voi stessi; voi pagate la loro libertà con la vostra. Avete un bel vantare questa preferenza: io vi trovo più viltà che umanità.

Con questo non voglio affatto dire che sia necessario avere schiavi, né che il diritto di schiavitù sia legittimo, dal momento che ho dimostrato il contrario. Espongo soltanto le ragioni per cui i popoli moderni, che si credono liberi, hanno rappresentanti, mentre i popoli antichi non ne avevano. Comunque sia, nel momento in cui un popolo si dà dei rappresentanti, non è più libero; anzi non esiste più.

Tutto considerato, non vedo come sia ormai possibile al corpo sovrano conservare ai giorni nostri l'esercizio dei suoi diritti, se lo Stato non è molto piccolo. Ma se è molto piccolo, non sarà soggiogato? No. Mostrerò più avanti come si possa conciliare la potenza estera di un grande popolo con la facile vita politica e il buon ordine di un piccolo Stato.

LIBRO IV

CAPITOLO I

LA VOLONTÀ GENERALE È INDISTRUTTIBILE

Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un corpo unico, essi hanno una sola volontà, che si riferisce alla conservazione comune e al benessere generale. Allora tutti gli ingranaggi dello Stato sono vigorosi e semplici, i suoi principi sono chiari e luminosi, non vi sono interessi imbrogliati e contraddittorii, il bene comune si manifesta dovunque con evidenza, e per scorgerlo è sufficiente il buon senso. La pace, l'unione, l'eguaglianza sono nemiche delle sottigliezze politiche. Gli uomini retti e semplici difficilmente possono essere ingannati proprio a causa della loro semplicità; le lusinghe, i pretesti sottili non hanno presa su di loro; essi non sono neanche abbastanza scaltri da essere ingannati. Quando si vedono nel popolo più felice del mondo schiere di contadini sbrigare gli affari di Stato sotto una quercia, e regolarsi sempre saggiamente, come ci si può trattenere dal disprezzare le raffinatezze delle altre nazioni, che si rendono illustri e miserabili con tanta arte e tanti misteri?

Uno Stato così governato ha bisogno di pochissime leggi; e, via via che diventa necessario promulgarne di nuove, questa necessità appare chiara a tutti. Il primo che le propone non fa che dire ciò che tutti hanno già sentito; e non occorrono né intrighi né eloquenza per far diventare legge ciò che ognuno ha già

deciso di fare, non appena sarà sicuro che gli altri lo faranno al pari di lui.

Ciò che inganna i filosofi è che, vedendo solo Stati mal istituiti sin dalle origini, sono colpiti dall'impossibilità di mantenervi un simile ordinamento. Ridono immaginando tutte le sciocchezze che un abile briccone o un oratore seducente potrebbe far credere al popolo di Parigi o di Londra. Non sanno che Cromwell sarebbe stato messo alla berlina dal popolo di Berna, e il duca di Beaufort sarebbe stato gettato in carcere dai ginevrini.

Ma quando il vincolo sociale comincia ad allentarsi e lo Stato a indebolirsi, quando cominciano a farsi sentire gli interessi particolari, e le piccole società a influire sulla grande, allora l'interesse comune si altera e trova oppositori, vien meno l'unanimità nelle votazioni, la volontà generale cessa di essere la volontà di tutti, sorgono contrasti e discussioni, e anche la proposta migliore non passa senza dispute.

Infine, quando lo Stato, prossimo alla rovina, non sussiste più che in una forma vana e illusoria; quando il vincolo sociale è spezzato in ogni cuore, e il più basso interesse si fregia sfrontatamente del nome sacro di bene pubblico: allora la volontà generale diventa muta; ciascuno, guidato da motivi segreti, non pensa più in quanto cittadino, come se lo Stato non fosse mai esistito; e si fanno passare, sotto il falso nome di leggi, iniqui decreti che hanno per fine il solo interesse particolare.

Da ciò deriva forse che la volontà generale sia annullata o corrotta? No: essa è sempre costante, inalterabile e pura; ma è subordinata ad altre volontà che

la sopraffanno. Ognuno, distaccando il proprio interesse dall'interesse comune, comprende bene che non può separarla da esso completamente; ma la sua parte di male pubblico non gli par niente in confronto al bene esclusivo di cui pretende appropriarsi. A parte questo bene particolare, egli vuole il bene generale per il suo proprio interesse non meno fortemente di chiunque altro. Anche quando vende il suo voto per denaro, non spegne in sé stesso la volontà generale, ma la elude. L'errore che commette sta nel cambiare i termini della domanda, e nel rispondere una cosa diversa da quella che gli si chiede. Così, invece di rispondere col suo voto: «è vantaggioso per lo Stato», egli dice: «è vantaggioso per il tale individuo o per il tale partito che questa o quella proposta sia approvata». Perciò la legge dell'ordine pubblico nelle assemblee non è tanto di salvaguardarvi la volontà generale, quanto di fare in modo che essa sia sempre interpellata e che dia sempre una risposta.

Avrei qui da fare molte considerazioni sul semplice diritto di votare in ogni atto di sovranità, diritto che niente può togliere ai cittadini; e anche su quello di opinare, di proporre, di distinguere, di discutere, che il governo si preoccupa sempre di lasciare solo ai suoi membri; ma questo importante argomento richiederebbe un trattato a parte, e io non posso dire tutto in questo.

CAPITOLO II

I SUFFRAGI

Risulta dal capitolo precedente che il modo con cui si trattano gli affari generali può dare un indizio abbastanza sicuro circa lo stato attuale dei costumi e la salute del corpo politico. Quanto più l'accordo regna nelle assemblee, cioè quanto più i pareri si avvicinano all'unanimità, tanto più anche la volontà generale è dominante; ma i lunghi dibattiti, i contrasti, i tumulti annunciano il prevalere degli interessi particolari e il declino dello Stato. [...]

Vi è una sola legge che per sua natura esiga un consenso unanime, ed è il patto sociale; perché l'associazione civile è l'atto più volontario del mondo; dato che ogni uomo è nato libero e padrone di sé stesso, nessuno può, qualunque ne sia il pretesto, assoggettarlo senza il suo consenso. Decidere che il figlio di una schiava nasce schiavo è come decidere che non nasce uomo.

Se dunque al momento del patto sociale si trovano degli oppositori, la loro resistenza non invalida il contratto, ma impedisce solamente che essi vi siano compresi: sono stranieri tra i cittadini. Una volta costituito lo Stato, il consenso consiste nella residenza; abitare nel territorio significa sottomettersi alla sovranità.

All'infuori di questo contratto originario, la decisione della maggioranza obbliga sempre tutti gli altri; è questa una conseguenza del contratto stesso. Ma, ci si chiederà, come può un uomo essere libero e al tempo stesso costretto a conformarsi a volontà che

non sono le sue? Come possono gli oppositori essere liberi e soggetti a leggi a cui non hanno acconsentito?

Rispondo che la domanda è mal formulata. Il cittadino acconsente a tutte le leggi, anche a quelle che vengono approvate contro la sua volontà, e anche a quelle che lo puniscono quando osa violarne qualcuna. La volontà costante di tutti i membri dello Stato è la volontà generale; è grazie ad essa che essi sono liberi e cittadini.

Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che gli si chiede non è precisamente se approva o respinge la proposta, ma se tale proposta è conforme o no alla volontà generale, che è la sua; ciascuno, votando, esprime il proprio parere in proposito; e dal calcolo dei voti si ricava la dichiarazione della volontà generale. Quando dunque prevale il parere contrario al mio, ciò non significa altro se non che io mi ero sbagliato, e che quella che io credevo essere la volontà generale non era tale. Se fosse prevalso il mio parere personale, avrei fatto una cosa diversa da quella che volevo; ed è allora che non sarei stato libero.

Ciò presuppone, è vero, che tutti i caratteri della volontà generale siano ancora presenti nella maggioranza: quando cessano d'esservi, qualsiasi partito si prenda, non vi è più libertà.

Mostrando sopra come nelle deliberazioni pubbliche alla volontà generale si sostituiscano volontà particolari, ho indicato a sufficienza i mezzi da praticare per evitare questo abuso; e ne parlerò ancora in seguito. Riguardo al numero proporzionale dei voti necessari perché si abbia una dichiarazione di questa

volontà, ho anche formulato i principi in base ai quali si può determinarlo. La differenza di un solo voto rompe l'eguaglianza; un solo oppositore rompe l'unanimità; ma tra l'unanimità e l'eguaglianza ci sono parecchie gradazioni diverse di voto, e per ciascuna di esse si può fissare questo numero, secondo la condizione e i bisogni del corpo politico.

Due principi generali possono servire a regolare questi rapporti: uno, che quanto più le deliberazioni sono importanti e gravi, tanto più il parere che prevale deve avvicinarsi all'unanimità; l'altro, che più la questione va trattata con celerità, e più conviene restringere la differenza prescritta nella divisione dei pareri; nelle deliberazioni che bisogna prendere urgentemente, deve bastare la maggioranza di un solo voto. Il primo di questi principi sembra più conveniente per le leggi, il secondo per gli affari. Ad ogni modo, sulla combinazione di tali principi si stabilisce quale sia il migliore rapporto numerico da attribuire alla maggioranza perché possa pronunciarsi.

IMMANUEL KANT

SOPRA IL DETTO COMUNE:
«QUESTO PUÒ ESSERE GIUSTO IN TEORIA,
MA NON VALE PER LA PRATICA»

II

*Del rapporto della teoria con la pratica nella politica
(Contro Hobbes)*

[...] Lo stato civile, considerato solo come stato giuridico, è fondato sui seguenti principi *a priori*:

1) La *libertà* di ogni membro della società, in quanto *uomo*.

2) L'*uguaglianza* di esso con ogni altro, in quanto *suddito*.

3) L'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune, in quanto *cittadino*.

Questi principi non sono leggi che lo stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione che riguardano il diritto esterno dell'uomo.

1) La *libertà* dell'individuo in quanto uomo. Io esprimo il suo principio per la costituzione di un corpo comune nella formula seguente: «Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)». [...]

2) L'*uguaglianza* degli individui in quanto sudditi, la cui formula può così esprimersi: «Ogni membro dello Stato ha verso gli altri diritti coattivi, dai quali solo il sovrano è escluso (poiché egli non è membro dello Stato, ma lo crea o lo conserva). Solo il sovrano ha il potere di costringere, senza essere egli stesso sottoposto a una legge coattiva». [...]

Da questa idea dell'uguaglianza degli uomini nello Stato, in quanto sudditi, procede anche la formula seguente: «Ogni membro dello Stato deve poter pervenire in esso a quel grado di posizione sociale (accessibile a un suddito) al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, senza trovar ostacolo negli altri sudditi che invocano prerogative *ereditarie* (quasi avessero il privilegio di una determinata classe sociale) per tener perpetuamente soggetti a sé lui e i suoi discendenti». [...]

3) L'*indipendenza* (*sibi sufficientia*) di un membro della comunità in quanto *cittadino*, cioè come partecipe del potere legislativo. In fatto di legislazione, tutti quelli che sono liberi ed uguali *sotto* leggi pub-

bliche già esistenti non sono tuttavia da considerarsi uguali per ciò che riguarda il diritto di *dare* queste leggi. Quelli che non posseggono questo diritto sono però, come membri della comunità, tenuti all'osservanza di tali leggi e partecipano quindi alla protezione offerta dalle medesime, non però come *cittadini*, bensì come *consociati sotto la protezione dello Stato*. In altre parole, ogni diritto dipende da leggi. Senonché una legge pubblica, che determina per tutti ciò che a loro dev'essere giuridicamente lecito o illecito, è l'atto di una volontà pubblica da cui deriva tutto il diritto, e che quindi, non deve poter fare torto a nessuno. Ma ciò non è possibile ad altra volontà che non sia quella del popolo intero (in cui tutti deliberano su tutti e quindi ognuno sopra sé stesso), poiché solo a sé non si può far torto. [...] Questa legge fondamentale, che solo può emanare dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama il *contratto originario*.

Ora, colui che ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama *cittadino* (*citoyen*, cioè *cittadino dello Stato*, non cittadino di una città, *bourgeois*). La qualità che a ciò si esige, oltre quella *naturale* (che non sia un bambino, né una donna), è questa unica: che egli sia *padrone di sé* (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche *proprietà* (e in questa può essere compresa ogni attività, manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi di vivere; e ciò nel senso che, nei casi in cui per vivere deve acquistare beni da altri, egli li acquisti solo mediante alienazione di ciò che è suo* e non per concessione che egli faccia a altri dell'uso delle sue forze; quindi, che egli non *serva* nel senso proprio della parola a nessun altro che alla comunità. Qui artigiani e

grandi (o piccoli) proprietari di terre sono tutti uguali tra loro, ossia ognuno ha diritto a un solo voto. [...]

* L'autore di un *opus* può, mediante *alienazione*, cederlo a un altro, come se fosse sua proprietà. Ma la *praestatio operae* non è una vendita. Il domestico, il garzone di bottega, chi lavora a giornata, lo stesso parrucchiere sono da qualificarsi solo come *operarii*, non come *artifices* (nel caso più largo della parola), né come membri dello Stato, e quindi neppure come cittadini. Sebbene colui, al quale io do da spaccare la mia legna da ardere, e il sarto al quale do la mia stoffa per fare un abito, sembrano trovarsi nei miei riguardi in rapporti del tutto identici, pure quello si distingue da questo come il parrucchiere dal fabbricante di parrucche (al quale io posso a tal fine aver fornito anche i capelli), il giornaliero dall'artista o dall'artigiano, il quale fa un lavoro che gli appartiene fino a che non è pagato. Il secondo, esercitando un'arte, scambia la sua proprietà con l'altro (*opus*), il primo cede l'uso delle sue forze all'altro (*operam*). Riconosco che è difficile determinare i requisiti per pretendere alla condizione di uomo padrone di sé (*sui iuris*).

COROLLARIO

Vi è dunque un *contratto originario*, che è l'unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità. Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica (ai fini di una legislazione semplicemente giuridica), non è punto necessario presupporlo come un *fatto* (come tale non

sarebbe neppure possibile), quasi che, perché noi ci considerassimo legati a una costituzione civile già stabilita, dovesse prima esser dimostrato dalla storia che un popolo (i cui diritti e le cui obbligazioni noi come discendenti avremmo ereditato) dovesse *una volta* aver compiuto realmente un tale atto e dovesse averne lasciato a noi testimonianza scritta od orale. Questo contratto è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica. In altre parole, se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che tutto un popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come, ad esempio, sarebbe di una legge secondo cui una certa classe di *sudditi* dovesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tal legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso*.

Senonché questa limitazione vale, evidentemente, solo per il giudizio del legislatore, non del suddito. Se, pertanto, un popolo, sotto una data legislazione positiva, dovesse giudicare con ogni probabilità compromessa la sua felicità, cosa dovrebbe fare?

Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che obbedire. Qui non si tratta infatti della felicità che può venire al suddito dalla costituzione o dal governo della comunità, ma solo del diritto che dev'essere garantito ad ognuno, cioè del principio supremo da cui devono derivarsi tutte le massime riguardanti una comunità e che non può essere limitato da alcun altro principio. Riguardo alla felicità, non si può dare alcun principio valido universalmente per fare leggi, perché sia le condizioni del tempo, sia anche le contrastanti e sempre mutevoli rappresentazioni di ciò in cui uno ripone la sua felicità (e nessuno gli può prescrivere in che cosa debba riporla), rendono ogni stabile principio impossibile e, per sé solo, inadatto a essere il principio di una legislazione. La massima: *salus publica suprema civitatis lex est* rimane nella sua immutata validità e autorità: ma la pubblica salute, che è *innanzi tutto* da tenere in considerazione, è precisamente quella costituzione legale che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge; con ciò rimane a lui lecito di cercare la sua felicità per quella via che gli sembra migliore, purché egli non violi quella libertà generale conforme alla legge, e quindi il diritto degli altri sudditi consociati.

Se il potere supremo detta leggi che mirano principalmente alla felicità (il benessere dei cittadini, l'incremento demografico e simili), ciò avviene non perché questo sia il fine di una costituzione civile, ma solo come mezzo per garantire lo *stato giuridico*, specialmente contro i nemici esterni del popolo. A questo riguardo il capo dello Stato dev'essere l'unico autorizzato a giudicare se tali provvedimenti contribuiscono

alla prosperità dello Stato, la quale è necessaria per garantire la sua forza e solidità così interna come contro i nemici esterni; e ciò non per rendere il popolo felice contro il suo volere, ma solo per fare in modo che esso possa esistere come comunità. Nel giudicare se tale misura sia presa o no con *avvedutezza*, il legislatore può certo sbagliare, ma non può sbagliare quando si domanda se la legge si accordi o no anche col principio del diritto; poichè allora egli dispone dell'idea del contratto originario, che è criterio infallibile e *a priori* (e non deve, come il principio di felicità, fondarsi sull'esperienza per trarre lumi circa l'idoneità dei suoi mezzi). In verità, purché si possa ammettere senza contraddizione che un intero popolo consenta a una tale legge, per quanto dura gli possa sembrare, essa è conforme al diritto. Ora, se una pubblica legge è conforme al diritto e quindi è, rispetto a questo, *irrepreensibile*, ad essa va anche congiunta da un lato la facoltà di costringere, dall'altro il divieto di opporsi attivamente alla volontà del legislatore: vale a dire che la forza dello Stato, che dà effetto alla legge, è anche *irresistibile* e non esiste comunità costituita giuridicamente senza un tale potere coattivo, che reprime ogni resistenza interna; infatti questa resistenza avrebbe luogo secondo una massima che, universalizzata, distruggerebbe ogni costituzione civile, sì che ne andrebbe distrutto il solo stato in cui gli uomini possano in generale trovarsi in possesso dei loro diritti.

Ne segue che ogni resistenza al supremo potere legislativo, ogni rivolta diretta a tradurre in atto il malcontento dei sudditi, ogni sollevazione che mette capo alla ribellione, è il delitto più grande e più ese-

crabile che si possa commettere in uno Stato, essendo quello che ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *assoluto*, tanto che, se anche quel potere o chi lo rappresenta, il capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto di essere legislatore, per aver autorizzato il governo a condursi del tutto tirannicamente, ciò nonostante non sarebbe lecito al suddito far resistenza a titolo di rappresaglia. E il motivo si è che, nei riguardi di una costituzione civile già esistente, il popolo non ha alcun diritto di giudicare come quella costituzione debba essere applicata. In verità, ammesso che egli abbia tale diritto e che il suo giudizio sia contrario a quello del capo effettivo dello Stato, chi potrebbe decidere da qual parte stia il diritto? Nessuno dei due può essere giudice in causa propria. Ci dovrebbe essere, al disopra del sovrano, un altro sovrano, che decidesse tra quello e il popolo: il che è contraddittorio. Né si può qui invocare un diritto di necessità (*ius in casu necessitatis*) (che d'altronde, come presunto diritto di commettere *ingiustizia* in caso di estrema necessità fisica, è un non senso) per dar modo di togliere la barriera destinata a limitare il potere del popolo. Infatti il capo dello Stato può credere di giustificare la propria severa condotta verso i sudditi con la loro insubordinazione, tanto quanto questi possono credere di giustificare la loro ribellione con i mali ingiustamente sofferti. E chi deve in questo caso decidere? Solo colui che è in possesso della suprema amministrazione della giustizia, cioè il capo dello Stato, e nessuno può, nello Stato, avere il diritto di contestare a lui un tale possesso [...].

Noi vediamo che anche questa teoria è sufficientemente confermata nella pratica. Nella costituzione inglese, che quel popolo vanta tanto, quasi che essa dovesse costituire il modello per tutto il mondo, non si parla affatto del potere spettante al popolo nel caso che il monarca dovesse contravvenire al patto del 1688: ed è perciò che, non esistendo legge alcuna al riguardo, il popolo tacitamente si riserva il diritto di ribellarsi qualora il sovrano intendesse violare la costituzione. Ma che la costituzione contenga per questo caso una norma, la quale autorizzi a sovvertire l'ordine costituzionale vigente, da cui tutte le leggi particolari derivano, anche nell'ipotesi che il contratto sia violato, è un'aperta contraddizione, poiché in tal caso la costituzione dovrebbe anche prevedere un contropotere *pubblicamente costituito***, e quindi un secondo potere supremo dello Stato chiamato a difendere contro il primo i diritti del popolo, nonché, ulteriore conseguenza, anche un terzo potere, che decida tra i due da qual parte sta il diritto. [...]

* Se, ad esempio, venisse addossata a tutti i sudditi un'imposta di guerra proporzionale, non si potrebbe dire, per il fatto che è gravosa, che essa è ingiusta, solo perché a loro parere la guerra non sarebbe necessaria. Essi non sono autorizzati a giudicare al riguardo: ma poiché rimane sempre *possibile* che la guerra sia inevitabile e l'imposta indispensabile, così, nel giudizio del suddito, questa deve considerarsi legittima. Ma se alcuni proprietari di terra in una tal guerra fossero gravati di imposizioni ed altri dello stesso ceto ne andassero esenti, allora si vede facilmente che un intero popolo non potrebbe consentire a una tale legge, e si è in diritto di fare almeno rimostranza contro di

essa, poiché questa disuguale ripartizione di carichi non può considerarsi giusta.

** Nessun diritto nello Stato può essere capziosamente sottinteso con segreta riserva; non certo il diritto che il popolo si attribuisce come diritto inerente alla costituzione, poiché tutte le norme di essa devono considerarsi originate da una pubblica volontà. Se pertanto la costituzione autorizza l'insurrezione, dovrebbe definire chiaramente questo diritto e indicare anche il modo di farne uso.

IMMANUEL KANT

SE IL GENERE UMANO SIA IN COSTANTE
PROGRESSO VERSO IL MEGLIO

8. *Della difficoltà delle massime riguardanti il progresso universale verso il meglio in considerazione della loro pubblicità.*

[...] L'idea di una costituzione in armonia coi diritti naturali degli uomini, tale cioè che quelli che obbediscono alla legge devano anche, riuniti, legiferare, sta a fondamento di tutte le forme di Stato; e la comunità che, concepita conformemente ad essa secondo concetti razionali puri, si chiama un *ideale* platonico (*respublica noumenon*), non è una chimera priva di senso, ma è la norma eterna di ogni civile costituzione in generale e tiene lontana ogni guerra. Una società civile organizzata conforme ad essa ne è la rappresentazione secondo le leggi della libertà mediante un esempio dato in esperienza (*respublica phaenomenon*) e può solo esser realizzata laboriosamente attraverso numerose guerre e contrasti; ma la

sua costituzione, una volta conquistata nelle sue linee essenziali, si qualifica per la migliore di tutte ai fini di tener lontana la guerra, distruggitrice di ogni bene. Perciò è dovere entrare in tale società e provvisoriamente (poiché ciò non avverrà presto) è dovere dei monarchi, anche se *autocratici*, di governare in forma *repubblicana* (non democratica), cioè di trattare il popolo secondo principi conformi allo spirito delle leggi di libertà (cioè quali un popolo di matura ragione prescriverrebbe a sé stesso), anche se, stando alla lettera, a questo popolo non viene richiesto il suo consenso.

IMMANUEL KANT

LA DOTTRINA DEL DIRITTO

PARTE SECONDA IL DIRITTO PUBBLICO

SEZIONE PRIMA IL DIRITTO DELLO STATO

43. L'insieme delle leggi, che abbisognano di una promulgazione universale per acquistare una condizione giuridica, è il *diritto pubblico*. Il diritto pubblico è, dunque, un sistema di leggi per un popolo, vale a dire per una pluralità di uomini o di popoli, che, stando tra di loro in un rapporto d'influenza reciproca, abbisognano di uno stato giuridico sotto una volontà che li riunisca, abbisognano cioè di una *costituzione* (*constitutio*), per essere partecipi di ciò che è di diritto.

Questo stato di rapporto reciproco degli individui riuniti in un popolo si chiama lo stato *civile* (*status civilis*), e il tutto, in rapporto con ogni suo proprio membro, si chiama lo *Stato* (*civitas*), il quale, avendo

per legame comune l'interesse che tutti hanno di vivere nello stato giuridico, riceve per la sua forma stessa il nome di *cosa pubblica* (*res publica latius sic dicta*). In rapporto poi con altri popoli si chiama semplicemente una *potenza* (*potentia*) (onde la parola *potentati*), e in causa dell'unione (che si pretende) ereditaria, si chiama ancora nazione (*gens*); e così sotto al concetto generale del diritto pubblico bisogna comprendere non soltanto il diritto dello Stato, ma anche il *diritto dei popoli* (*ius gentium*); e poiché il suolo della terra non è una superficie sconfinata, ma una superficie che si circoscrive da sé, queste due specie di diritto insieme conducono inevitabilmente all'idea di un *diritto politico dei popoli* (*ius gentium*) o di un *diritto cosmopolitico* (*ius cosmopoliticum*). Così che, se soltanto una di queste tre forme possibili della condizione giuridica mancasse del principio capace di limitare per mezzo di leggi la libertà esterna, l'edifizio delle altre due dovrebbe inevitabilmente esser scosso e finirebbe col precipitare.

44. Non è certamente l'esperienza quella che ci apprende come gli uomini, prima che appaia una potenza legislativa esterna, non conoscono altra massima che la prepotenza e che la loro perversità li spinge a combattersi l'un l'altro; non è dunque un fatto ciò che rende necessaria una costrizione legale e pubblica. Per quanto gli uomini possano essere immaginati buoni e amanti del diritto, rimane pur sempre *a priori* nell'idea razionale di una tale società (non giuridica) il concetto che, anteriormente alla costituzione di uno stato pubblicamente legale, uomini singoli, popo-

lo e Stati non potranno mai essere garantiti da prepotenze reciproche, ed essere sicuri di poter fare, come è il diritto di ognuno, *ciò che a loro sembra giusto e buono*, e non dipendere in ciò dall'opinione degli altri.

In conseguenza, la prima cosa che si è obbligati ad ammettere, se non si vuole rinunciare ad ogni concetto di diritto, è la proposizione fondamentale: l'uomo deve uscire dallo stato di natura, nel quale ognuno segue i capricci della propria fantasia, e unirsi con tutti gli altri (coi quali egli non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna pubblicamente legale; bisogna, dunque, entrare in uno stato, in cui ad ognuno è *legalmente* determinato ciò che deve essere riconosciuto come suo e gli è assegnato come parte da una *potenza* sufficiente (che non è quella dell'individuo, ma una potenza esterna): vale a dire che ognuno deve, prima di ogni altra cosa, entrare in uno stato civile. [...]

45. Uno Stato (*civitas*) è la riunione di un certo numero di uomini sotto leggi giuridiche. In quanto queste, come leggi *a priori*, sono necessarie, cioè derivate naturalmente (non statutariamente) dai concetti del diritto esterno in generale, la forma dello Stato è quella di uno Stato in generale, vale a dire di uno Stato *ideale*, tale come si concepisce che esso debba essere secondo puri principi di diritto; ed è quest'idea che (interiormente) serve come filo conduttore (norma) a ogni associazione reale che voglia formare uno Stato.

Ogni Stato contiene in sé tre *poteri*, vale a dire l'unità della volontà generale si decompone in tre

persone (*trias politica*): il *potere sovrano* (la sovranità), che risiede nella persona del legislatore; il *potere esecutivo* nella persona che governa (conformemente alla legge); e il *potere giudiziario* (che assegna a ciascuno il suo secondo la legge) nella persona del giudice (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*). Somigliano alle tre proposizioni di un sillogismo pratico: alla proposizione maggiore corrisponde il potere che contiene la *legge* della volontà, alla minore quello che contiene il *comando* di comportarsi secondo la legge, vale a dire il principio della sussunzione delle azioni sotto di essa legge; infine alla conclusione corrisponde la *sentenza*, che decide che cosa è di diritto nel caso di cui si tratta.

46. Il potere *legislativo* può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo. Infatti, siccome è da questo potere che debbono provenire tutti i diritti, esso non deve assolutamente *poter* recare ingiustizia a qualcuno colle sue leggi. Ora è sempre possibile, quando alcuno decide qualche cosa contro *un altro*, che egli commetta contro di lui un'ingiustizia; non la commette mai però in ciò che egli decide riguardo a sé stesso (perché *volenti non fit iniuria*). Soltanto dunque la volontà concorde e collettiva di tutti, in quanto ognuno decide la stessa cosa per tutti, e tutti la decidono per ognuno, epperò soltanto la volontà collettiva del popolo può essere legislatrice.

I membri di una tale società (*societas civilis*), vale a dire di uno Stato, riuniti per la legislazione, si chiamano *cittadini* dello Stato (*cives*), e i loro attributi giuridici inseparabili dalla loro natura di cittadini

(come tali) sono: la *libertà* legale, cioè la facoltà di non obbedire ad altra legge, che non sia quella a cui essi han dato il loro consenso; l'*uguaglianza* civile, che consiste in ciò, che il *popolo* non riconosce altro superiore fuori che quello, a cui esso ha il potere morale d'imporre un'obbligazione tanto giuridicamente valida quanto quella che egli può imporre al popolo; in terzo luogo l'attributo dell'*indipendenza* civile, che consiste nel non dovere la propria esistenza e conservazione che al proprio diritto e alla propria forza come membro dello Stato, e non all'arbitrio di un altro, onde deriva la personalità civile, che nelle cose di diritto non permette ad altri di prendere il nostro posto. [...]

47. [...] L'atto, col quale il popolo stesso si costituisce in uno Stato, o piuttosto la semplice idea di questo atto, che sola permette di concepirne la legittimità, è il *contratto originario*, secondo il quale tutti (*omnes et singuli*) nel *popolo* depongono la loro libertà esterna, per riprenderla di nuovo subito come membri di un corpo comune, vale a dire come membri del popolo in quanto è uno Stato (*universi*). Non si può quindi dire che l'uomo nello Stato abbia sacrificato ad un certo scopo una parte della sua libertà esterna innata in lui, bensì che egli ha completamente abbandonata la libertà selvaggia e sfrenata per ritrovare nuovamente la sua libertà in generale non diminuita, in una dipendenza legale, vale a dire in uno stato giuridico, perché questa dipendenza scaturisce dalla sua propria volontà legislatrice.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

LINEAMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

PARTE PRIMA
IL DIRITTO ASTRATTO

SEZIONE SECONDA
IL CONTRATTO

§ 75. Poiché le due parti contraenti si comportano l'una verso l'altra come persone *immediate*, autonome, il contratto α) procede dall'*arbitrio*; β) la volontà identica, che viene ad esistere per via del contratto, è soltanto *posta da esse*, quindi è soltanto *comune*, non universale in sé e per sé; γ) l'oggetto del contratto è una *singola cosa esterna*, poiché soltanto una tal cosa è sottoposta al loro mero arbitrio di alienarla (§ 65 sgg.).

[...] Tanto meno, la natura dello *Stato* consiste nel rapporto contrattuale, o che lo Stato sia considerato come un contratto di tutti con tutti, o quale contratto di questi tutti col principe e col governo. – L'intrusione di questo, come

in generale dei rapporti della proprietà privata, nel rapporto statale, ha prodotto le più grandi confusioni nel diritto pubblico e nella realtà. Come nei primitivi periodi, i diritti dello Stato e gli obblighi dello Stato sono stati considerati e affermati quale immediata proprietà privata di particolari individui, di fronte al diritto del principe e dello Stato; così, in un recente periodo di tempo, i diritti del principe e dello Stato sono stati considerati come oggetti di contratto e fondati sopra di esso, in quanto cosa semplicemente *comune* della volontà e come un che di derivante dall'arbitrio degli associati in uno Stato. – Se, da un lato, quei due punti di vista sono diversi, hanno questo di comune, di aver trasportato le determinazioni della proprietà privata in una sfera che è di natura del tutto diversa e più elevata. – Vedi più oltre: eticità e Stato.

PARTE TERZA L'ETICITÀ

SEZIONE SECONDA LA SOCIETÀ CIVILE

§ 182. La persona concreta, la quale è a sé come fine *particolare*, in quanto totalità di bisogni e mescolanza di necessità naturale e di arbitrio, è uno dei *principi* della società civile; – ma la persona particolare, in quanto essenzialmente in *rapporto* con un'altrettale individualità, sì che ciascuna si concilia, si fa valere e si appaga mediante l'altra e, nello stesso tempo, semplicemente soltanto mediante la forma dell'*universalità* (l'*altro principio*).

§ 187. Gli *individui*, in quanto cittadini di questo Stato, sono *persone private*, che hanno per proprio fine il loro particolare interesse. Poiché questo è mediato dall'universale, che, quindi, *appare* loro come *mezzo*, può essere conseguito da loro, soltanto in quanto essi stessi determinino in maniera universale il loro sapere, volere e fare e si costituiscano ad *anelli* della catena di questa *connessione*. Qui, l'interesse dell'idea, che non sta nella coscienza di questi componenti della società civile come tali, è il *procedimento* di elevare, a *libertà formale* e ad *universalità formale del sapere e del volere*, l'individualità e la naturalità di essi, mediante la necessità naturale, allo stesso modo che mediante l'arbitrio dei bisogni; di *formare* la soggettività nella sua particolarità. [...]

SEZIONE TERZA LO STATO

§ 257. Lo Stato è la realtà dell'idea etica – lo spirito etico, in quanto volontà *manifesta*, evidente a sé stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa. Nell'*ethos*, esso [lo Stato] ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* del singolo, nella conoscenza e attività del medesimo, ha la sua esistenza mediata, così come questa [l'autocoscienza] mediante il principio, ha in esso, in quanto sua essenza, fine e prodotto della sua attività, la sua *libertà sostanziale*. [...]

§ 258. Lo Stato, in quanto è la realtà della *volontà* sostanziale, che esso ha nell'*autocoscienza* particolare, elevata alla sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé. Quest'unità sostanziale è fine a sé stessa, assoluto, immoto, nel quale la libertà giunge al suo diritto supremo, così come questo scopo finale ha il più alto diritto, di fronte ai singoli, il cui *dovere supremo* è di essere componenti dello Stato.

Se si scambia lo Stato con la società civile, e la sua destinazione è posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, l'*interesse del singolo, come tale*, è il fine ultimo, nel quale essi sono unificati; e segue, appunto da ciò, che esser componente dello Stato è una cosa a capriccio. – Ma esso ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; poiché esso è spirito oggettivo, l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello Stato. L'*unione*, come tale, è essa stessa il vero contenuto e il vero fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività e comportamento ha per suo punto di partenza e per risultato questa sostanzialità e validità universale. – La razionalità astrattamente considerata consiste, in generale, nell'unità compenetrantesi dell'universalità e dell'individualità, e qui, concretamente, quanto al contenuto, nell'unità della libertà oggettiva, cioè dell'universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva, come quella del sapere individuale e della sua volontà, che cerca fini particolari – e, quindi, quanto alla forma, in un agire che li determina, secondo leggi e norme *pensate*, cioè *universali*. – Questa idea è l'essere, eterno in sé e per sé e necessario, dello spirito. – Ora, quale sia, o sia stata, l'origine *storica* dello Stato in generale, o, piuttosto, di ciascuno Stato particola-

re, dei suoi diritti e delle sue determinazioni, se esso, anzitutto, sia derivato dai rapporti patriarcali, dal timore o dalla fiducia, dalla corporazione ecc., e come ciò, su cui si fondano tali diritti, si sia compreso e affermato nella coscienza, in quanto diritto divino, positivo o contratto, consuetudine ecc.; non concerne l'idea dello Stato stesso, ma, riguardo alla conoscenza scientifica, della quale unicamente si parla qui, è in quanto fenomeno, cosa storica; riguardo all'autorità d'uno Stato reale, in quanto essa adduce motivi, questi sono attinti alle forme del diritto vigente in esso. – La considerazione filosofica tratta soltanto dell'interiorità di tutto ciò, del *concetto pensato*. Riguardo alla ricerca di questo concetto, il Rousseau ha avuto il merito d'aver sostenuto, come principio dello Stato, un principio, che non soltanto per la sua forma (come, per es., l'impulso di socialità, l'autorità divina), ma, pel contenuto, è *pensiero*, cioè il *pensiero* stesso, ossia la *volontà*. Solo che, avendo egli inteso la volontà soltanto nella forma determinata di volontà *singola* (come, dipoi, anche il Fichte), e la volontà universale, non come la razionalità in sé e per sé della volontà, ma soltanto come l'*elemento comune* che deriva da questa volontà singola, *in quanto cosciente*; così l'associazione dei singoli nello Stato diviene un *contratto*, che, quindi, ha per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro qualsivoglia consenso espresso; e seguono le ulteriori conseguenze, prettamente intellettualistiche, che distruggono il divino in sé e per sé e l'assoluta autorità e maestà di esso. Pertanto, cresciute sino a diventar forza, queste astrazioni hanno di certo prodotto, da un lato, il primo – dacché abbiamo notizia del genere umano – prodigioso spettacolo di iniziare interamente daccapo e dal *pensiero* la costituzione di un grande Stato effettivo, col sovvertimento di tutto ciò che esiste e che è dato e di *voler* dare per base ad esso, semplicemente la *pretesa razionalità*; dall'altro lato, poiché sono soltanto astra-

zioni prive di idee, esse hanno fatto, di questo tentativo, un avvenimento assai terribile e crudo. – Contro il principio della volontà singola si deve ricordare il concetto fondamentale, che la volontà oggettiva è il razionale in sé nel suo *concetto*, sia esso riconosciuto o meno dalla volontà singola, e sia, o non, voluto dal suo libito; – che l'opposto, la soggettività della libertà (il sapere e il volere), la quale è mantenuta ferma *unicamente* in quel principio, contiene soltanto un momento, quindi unilaterale, dell'*idea del volere razionale*, il quale è tale, soltanto perché è altrettanto *in sé*, quanto *per sé*. – L'altro aspetto opposto del concetto di intendere lo Stato, in quanto un che di razionale per sé, è prendere l'*esteriorità* del fenomeno, dell'accidentale necessità, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza ecc., non come momenti dello sviluppo storico, ma come la *sostanza* dello Stato. È qui, parimenti, l'individualità dei singoli, che costituisce il principio del conoscere; tuttavia, neppure il *concetto* di quest'individualità, ma, al contrario, le individualità empiriche, secondo le loro qualità accidentali, forza e debolezza, ricchezza e povertà, ecc. [...]

§ 260. Lo Stato è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale, e gl'interessi particolari di essa, hanno tanto il loro pieno *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé (nel sistema della famiglia e della società civile) quanto, in parte, si *mutano*, da sé stessi, nell'interesse della generalità, e in parte, con sapere e volontà, riconoscono il medesimo, cioè in quanto loro particolare *spirito sostanziale*, e sono *atti* al medesimo, in quanto loro *scopo finale*; così che né l'universale ha valore ed è compiuto senza l'interesse, il sapere e il volere particolare, né gli individui vivono come persone private semplicemente per que-

st'ultimo, e, senza che vogliano, in pari tempo, nel e per l'universale, e abbiano un'attività cosciente di questo fine. Il principio degli Stati moderni ha quest'immensa forza e profondità: lasciare che il principio della soggettività si porti a compimento in *estremo autonomo* della particolarità personale, e, insieme, *riportarlo all'unità sostanziale*, e, così, mantenere questa in esso medesimo.

§ 261. Di fronte alle cerchie del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile, lo Stato, da una parte, è una necessità *esterna* ed è la loro più alta forza, alla cui natura le loro leggi, come i loro interessi, sono subordinate e da essa dipendenti; d'altra parte, però, esso è il loro fine *immanente* e ha la propria forza nell'unità del suo scopo finale universale e degli interessi particolari degli individui, nel fatto che essi hanno *doveri* di fronte ad esso, in quanto hanno, in pari tempo, diritti (§ 155). [...]

§ 275. Il potere del sovrano contiene in sé esso stesso i tre momenti della totalità (§ 272): *l'universalità* della costituzione e delle leggi, la deliberazione, in quanto rapporto del *particolare* con l'universale, e il momento della *decisione* ultima, in quanto *autodeterminazione*, alla quale ritorna ogni altro momento, e da cui si prende il cominciamento della realtà. Questo autodeterminarsi assoluto costituisce il principio distintivo del potere del sovrano come tale, che deve svolgersi per primo.

§ 278. Queste due determinazioni che gli affari e i poteri particolari dello Stato non sono autonomi e stabili né per sé, né nella volontà particolare degli individui, ma hanno la loro ultima radice nell'unità dello Stato, in quanto loro semplice medesimezza, costituiscono la *sovranità dello Stato*.

Questa è la sovranità all'*interno*; essa ha ancora un altro aspetto: quello della sovranità all'*esterno* (v. sotto [§ 279, annotaz.]). – Nell'antica *monarchia feudale*, lo Stato era certamente sovrano all'esterno; ma all'interno, forse, non era tale nonché soltanto il monarca, neppure lo Stato. In parte (cfr. § 273, annotaz.), gli affari e poteri particolari dello Stato e della società civile erano costituiti in corporazioni e comunità indipendenti: quindi, la totalità era più un aggregato che un organismo; in parte, essi eran proprietà privata degli individui e, quindi, quel che doveva esser fatto dai medesimi, riguardo alla totalità, era posto nell'opinione e nel libito di costoro. – L'*idealismo* che costituisce la sovranità, è la medesima determinazione, secondo la quale, nell'organismo animale, le cosiddette *parti* di esso non sono parti, sibbene membra, momenti organici, il cui isolamento e l'esistenza per sé è infermità (v. *Encicl. delle scienze filos.*, § 293); è il medesimo principio, che, nel concetto astratto della volontà (v. § seg., annotaz.), si presentava come negatività, che si riferisce a sé e, quindi, come universalità che *si determina la individualità* (§ 7), – nella quale è annullata ogni particolarità e determinatezza: la ragione assoluta, determinante sé stessa; per comprenderla, si deve in generale possedere il concetto di ciò che è la sostanza e la vera soggettività del concetto. – Poiché la sovranità è l'idealità di ogni potestà particolare, è facile a capire l'equivoco, che è anche molto comune, di prendere quella per semplice forza e per vuoto arbitrio, e la «sovr-

nità» per equivalente di «dispotismo». Ma il dispotismo indica, soprattutto, la condizione dell'assenza di leggi, in cui la volontà particolare, come tale, sia d'un monarca o di un popolo (oclocrazia), valga come legge o, piuttosto, in luogo di legge; mentre, invece, la sovranità costituisce certamente nella condizione legale, costituzionale, il momento dell'idealità delle cerchie e degli affari particolari, per cui, cioè, tale cerchia non è un che d'indipendente, di autonomo nei suoi fini e modi di operare, e che si approfondisce soltanto in sé medesima; ma, in questi fini e modi di operare, è determinata e dipendente dal *fine della totalità* (che si è chiamato, in generale, con espressione indeterminata, il *benessere dello Stato*). [...]

§ 279. La sovranità, dapprima soltanto concetto *universale* di quest'idealità, *esiste* soltanto come, *soggettività* certa di sé stessa e come *autodeterminazione* astratta – e, pertanto, priva di fondamento – della volontà, nella quale si trova l'estremo della risoluzione. È questa l'individualità dello Stato in quanto tale; il quale, esso stesso, soltanto in ciò è *uno*. Però, la soggettività è nella sua verità, soltanto in quanto *soggetto*; la personalità è soltanto in quanto *persona*, e ciascuno dei tre momenti del concetto ha il suo aspetto separato *per sé, reale*, nella costituzione sviluppata a razionalità reale. Questo momento assolutamente decisivo della totalità non è, quindi, l'individualità in generale, ma un individuo, il *monarca*.

Lo svolgimento immanente d'una scienza, *la derivazione di tutto il suo contenuto* dal semplice concetto (– altrimenti una scienza non merita, per lo meno, il nome di scienza filosofica –) mostra la caratteristica, per cui un solo

e medesimo concetto, qui la volontà, il quale dapprima, poiché è il cominciamento, è astratto, si conserva, ma consolida le sue determinazioni (cioè, del pari, soltanto per mezzo di sé stesso), e, a questo modo, acquista un contenuto concreto. Così, è il momento fondamentale della personalità, dapprima astratta nel diritto immediato, che si è perfezionato, attraverso le sue varie forme di soggettività; e qui, nel diritto assoluto, nello Stato, nell'oggettività, pienamente concreta, della volontà, è la *personalità dello Stato*, la sua *certezza di sé stesso*; – questa cosa ultima, che annulla tutte le particolarità nella semplice medesimezza, spezza la ponderazione dei motivi e degli argomenti, tra i quali si lascia sempre tentennare di qua e di là, e li *decide* coll'«*io voglio*»; e inizia ogni azione e realtà. – Però la personalità e la soggettività in generale, in quanto infinito riferimento di sé a sé, hanno inoltre *verità*, cioè la loro intima immediata verità, soltanto in quanto persona, in quanto soggetto che è per sé; e ciò che è per sé è, del pari, semplicemente *uno*. La personalità dello Stato è reale, soltanto in quanto *persona: il monarca*. – Personalità esprime il concetto come tale; la persona contiene, in pari tempo, la realtà del medesimo, e il concetto è *idea*, verità soltanto con questa determinazione. – Una cosiddetta persona *morale*, società, comunità, famiglia, per quanto sia concreta in sé, ha la personalità, soltanto come momento astratto in essa; essa, qui, non è giunta alla verità della sua esistenza. Ma lo Stato è, appunto, una siffatta totalità, nella quale i momenti dal concetto pervengono alla realtà, secondo la loro verità caratteristica. – Tutte queste determinazioni sono state discusse già per sé e nelle loro formazioni, in tutta la parte precedente della presente trattazione; ma, qui, sono state ripetute poiché, in verità, facilmente si conviene in esse, nelle loro configurazioni particolari, ma per l'appunto non sono riconosciute e intese, laddove si presentano nella loro vera posizione, non separate, ma secon-

do la loro verità, come *momenti* dell'idea. – Quindi, il concetto di monarca è il concetto più difficile per il raziocinamento, cioè per la considerazione intellettualistica riflettente, poiché essa si ferma alle determinazioni separate e anche perciò conosce, poi, soltanto ragioni, punti di vista finiti, e la *deduzione* da ragioni. Così la dignità del monarca si presenta, allora, come *qualcosa di dedotto*, non soltanto secondo la forma; ma secondo la sua determinazione; invece, il suo concetto è di essere non un che di dedotto, ma di *avente inizio semplicemente da sé*. Più prossimo al vero è, pertanto, considerare il diritto del monarca come fondato sull'autorità divina, perché in tale rappresentazione è contenuta l'incondizionatezza di esso. Ma è noto quali malintesi sono collegati ad essa; e il compito della considerazione filosofica è, appunto, di intendere questo elemento divino.

La *sovranità* può esser detta *popolare* nel senso che un popolo in generale, all'*esterno* è autonomo e costituisce uno Stato vero e proprio, come il popolo della Gran Bretagna; ma il popolo dell'Inghilterra o della Scozia, dell'Irlanda o di Venezia, di Genova, di Ceylon ecc. non sono più popoli sovrani, dacché essi hanno cessato dall'avere per sé, principi propri o governi supremi. – Si può, anche, parlare della *sovranità all'interno*, in modo che essa risieda nel *popolo*, se si parla soltanto in generale della *totalità*, per l'appunto come di sopra si è mostrato (§§ 277, 278); che la sovranità spetta allo *Stato*. Ma una sovranità popolare, in quanto considerata in *antitesi alla sovranità che esiste nel monarca*, è il significato corrente, nel quale si è cominciato a parlare di sovranità popolare nei tempi moderni; – in tale antitesi, la sovranità popolare appartiene alla confusa concezione, della quale sta a base la *rozza* rappresentazione di *popolo*. Il popolo, considerato *senza* il suo monarca e senza l'organizzazione necessariamente e immediatamente connettiva della totalità, è la moltitudine informe, che non è

più Stato, alla quale *non* spetta più alcuna delle determinazioni che esistono, soltanto nella totalità *formata in sé* – sovranità, governo, giurisdizione, magistratura, classi, e qualsiasi altra. Per il fatto che tali momenti, che si riferiscono a un'organizzazione, alla vita dello Stato, si presentano in un popolo, questo cessa di essere quell'astrazione indeterminata, che si chiama *popolo* nella rappresentazione semplicemente generale. [...]

EX LIBRI



Αριστοτέλης

7273